مذاهب التفسير الإسلامي

DIE RICHTUNGEN DER ISLAMISCHEN KORANAUSLEGUNG

إجنتس جولدتسهر

IGNAZ GOLDZIHER

ترجمة

دكتور عبد الحليم النجار

مدرس بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الناشر

مكتبة الخانجي بمصر

ومكتبة المِثنّى ببَغداد

١٣٧٤هـ ــ ١٩٥٥م
مطبعة السنة المحمدية
١٧ شارع شريف باشا الكبير ــ القاهرة
ت ٧٩٠١٧

تقـــــديم

عرف قراء العربية كتاب العالم المستشرق: إجنتس جولدتسهر، في مـــذاهب التفســـير الإسلامي، بفضل الترجمة الجزئية التي نشرها له صديقي الأستاذ الدكتور علي حســـن عبـــد القادر.

وأغلب الظن أن الصديق الكريم قد أعجله عن إتمام ترجمة الكتاب انتدابه فـــي أثنـــاء قيامه بالترجمة لتولي شئون المعهد الإسلامي في لندن، فحرم قراء العربية من النظرة الشاملة إلى منهج دراسته، والاستفادة الكاملة من نتائج بحثه.

وقد بدا من سرعة نفاد الترجمة المُشار إليها، وكثرة افتقاد القراء لها، كمـــا بـــدا مـــن الآثار التي تركتها هذه الترجمة فيما ظهر من بحوث قرآنية بعدها، أنّ اختيار الصديق الكـــريم لهذا الكتاب، وعزمه على ترجمته، عمل صدر عن خبرة بحاجة قراء العربية، فملأ فراغاً كان ماثلاً في الدراسات الإسلامية.

ورأيت في ذلك بعض ما حفزني أنْ أقوم عن الصديق الكريم بتحقيق ما قصد، وإنجاز ما وعد؛ وإنْ كنت اضطررت في هذه السبيل إلى استئناف الترجمة من أوّل الكتاب بـــادئ ذي بدء، ليتصل الموضوع، ويتسق الأسلوب مع مراعاة أقصى ما يمكن من دقة الأداء، وحرفيـــة النقل.

* * *

وكتاب: مذاهب التفسير الإسلامي، عمل مبتكر من حيث المـــنهج وأســـلوب البحـــث، طريف في عرض مناحي الدراسات القرآنية، وتأريخ الثقافات

الإسلامية، في جانب من أهم جوانبها. فهو يفتح من هذه الوجهة ميادين جديدة للنظر العلمي، ويرسم نماذج ومُثُلاً من مذاهب التفسير لا يستغني الباحث العربي عن ترسمها واحتذائها في بحوثه ودراساته، سواء القرآنية وغير القرآنية.

ولا يغضّ من مكانته أنْ المؤلف لم يستقصِ بيان مذاهب التفسير كلها، من تشريعية فقهية كما في تفسير القرطبي وكتب أحكام القرآن؛ ومن لغوية نحوية كما في كتب أبي عبيدة، والزّجاج والفرّاء، ومن نحا نحوهم؛ ومن غير ذلك من وجهات النظر إلى الإعجاز البلاغي، والبحث الكوني، والطبي، الخ؛ فحسبه ـــ كما ذكرنا ـــ أنّه طريقة ومنهج، ونموذج ومَثَل.

كما لا يحطّ من قيمته اشتماله على قليل من النزعات الدينية التي نبهنا إلى أهمها؛ وهي نزعات لا يكاد يخلو منها كتاب من كتب المستشرقين، لاسيما فيما يتصل من الدين بسبب أو نسب، يمليها عليهم إلف ملازم، أو هوى متبع، أو قصد جائر. ولو اعتمدنا ذلك سبباً في اطراح هذه الكتب وإهمالها لفاتنا خير كثير.

كذلك لن تضيرنا بعض أخطاء علمية لفتنا النظر أحياناً إلى أهمها، وتركنا للدارس المختص كثيراً ما لا يخفى عليه بيان وجه الصواب فيه. فلا يضيرنا مثلاً اعتماد المؤلِّف ـــ في عرض مذهب التفسير عن المتصوفة ـــ على التفسير المنسوب لابن عربي، وإنْ أبان كثيرٌ من العلماء أنه منحول عليه، وأنْ مؤلِّفه الحقّ هو القاساني تلميذ ابن عربي.

كذلك مثل أنْ ينسب المؤلِّف كثيراً من الأقوال، التي ساقها في معرض التفسير في ضوء التمدن الإسلامي، إلى الشيخ محمد عبده، مع أنها من كلام تلميذه محمد رشيد رضا، ما دام كلا الكاتبيْن ينزع من منزع واحد، ويتجه اتجاهاً واحداً، وما دام الهدف تحديد المذهب وكشف خصائصه فحسب.

على أن هناك أخطاءً يتورط فيها المستشرقون لغرابة المادة العربية والإسلامية على تفكيرهم، أو لقلة بصرهم بالذوق العربي، وعجزهم الطبيعي عن التغلغل في أسرار اللسان، ومسالك البيان.

وبعض ذلك طفيف هيّن، كما في اختلاط الأمر على جولدتسهر، حيث جعل الإلى، بمعنى النعمة، جمعاً للآلاء أيْ النعم، والعكس هو الصحيح (ص ١٧٣ في الأصل = ١٩٤ في الترجمة).

وقد كان جديراً بنا أنْ ننبه على كل ذلك، لولا العزوف عن الإطالة، ولولا أن أعجلني أيضاً انتدابي لتدريس التفسير والحديث في كلية الآداب ببغداد، ومن ثم لم أوفق أيضاً التوفيق كله في مراجعة نماذج الطبع، ويقيني أنها اشتملت على خطأ غير قليل.

ولكني إذْ أستميح القارئ العربي معذرته، أؤكد له أني لم أقصر في إعطائه صورة صادقةً من كتاب مذاهب التفسير الإسلامي، كما وضعه جولدتسهر وأنه يستطيع ــ على هذا الأساس ــ أنْ يقبل أو يرفض ما يشاء من أقواله وأحكامه. وحسبي هذا دقة في العرض، وأداءً للأمانة.

وقد يتفضل عليّ القارئ، بعد ذلك، فيَقْدِر ما كتبته من تعليق، وما عانيته في مراجعة النصوص من تحقيق؛ والله المسئول أنْ يهدينا إلى أقوم طريق.

القاهرة — في ٢٨ من ربيع الآخر سنة ١٣٧٤
الموافق ٢٣ من ديسمبر سنة ١٩٥٤

عبد الحليم النجار

فهرس الموضوعات

(٢)

مذاهب التفسير الإسلامي

[Blank Page]

المرحلة الأولى للتفسير

ـ ١ ـ

كذلك يصدق على القرآن ما قاله في الإنجيل العالِمُ اللاّهوتي التابع للكنيسة الحديثة: بيتر ڤيرنفلس Peter Werenfels :

> « كل امرئ يطلب عقائده في هذا الكتاب المقدس، وكل امرئ يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه ».

فكل تيار فكري بارز في مجرى التاريخ الإسلامي، زاول الاتجاه إلى تصحيح نفسه على النص المقدس، وإلى اتخاذ هذا النص سنداً على موافقته للإسلام، ومطابقته لما جاء به الرسول. وبهذا وحده كان يستطيع أنْ يدعي لنفسه مقاماً، وسط هذا النظام الديني، وأنْ يحتفظ بهذا المقام.

هذا الاتجاه، وتعاطيه للتفسير، كان بطبيعة الحال هو المنبت لكتابة تفسير مذهبي سرعان ما دخل في طور المنافسة مع التفسير السطحي البسيط.

ومقصد البحوث التالية هنا أنْ تبيِّن تبياناً مفصلاً: على أيْ وجه، وإلى أيْ مدى من النجاح اتجهت المذاهب الدينية في تاريخ الإسلام، وإلى تحقيق ذلك الغرض.

* * *

تتمثل المرحلة الأولى لتفسير القرآن، وأوائل هذا التفسير المشتملة على البذور الصالحة، في إقامة النص نفسه.

فلا يوجد كتاب تشريعي، اعترفت به طائفة دينية اعترافاً عقدياً على أنه نص منزل أو موحى به، يقدم(*) نصه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات، كما نجد في نص القرآن(*).

(*) لم يرَ جولدزيهر كتب الشرائع السابقة في نصوصها الأصلية، فكيف يحكم بأنها ليست كالقرآن في تعدد الوجوه والقراءات؟ على أنه يناقض نفسه، فسيقرر هو فيما يلي (في هذا الباب إذْ يعرض للكلام عن حديث نزول القرآن على سبعة أحرف) أن التلمود يقول بنزول التوراة بلغات كثيرة في وقتٍ واحدٍ، أليسَ هذا شبيهاً بنزول القرآن على أحرف؟ أما النصوص الباقية من الكتب السابقة فهي مختلفة اختلافاً كبيراً بل متضاربة أيضاً. وهذا يقرره جولدزيهر نفسه كذلك حيث يتساءل (في باب التفسير بالمنقول التالي لهذا الباب عند الحديث عن أبي الجلد): أيْ نسخة من التوراة كان يستخدمها (أبو الجلد) في دراسته؟ ففي هذا اعتراف بوجود نسخ مختلفة. وهذا ما يؤيده علماء العرب (كابن حزم في الملل والنحل، وأبي الفداء في مقدمة مختصر تاريخ البشر حيث ذكر ثلاث نسخ معروفة للتوراة، وغيرهما). وكذلك الإنجيل اختلفت نصوصه اختلافاً أساسياً باختلاف رواته من الحواريين كما تأكد ضياع كثير منه ومن التوراة (انظر مقدمة آرثر چفري على كتاب المصاحف لابن أبي داود، فقد بيّن بما لا يدع مجالاً لشك أن تاريخ التوراة والإنجيل وصحة نسبتهما وحرفيتهما أبعد شيء عن الصحة والوثوق).

(*) معنى الاضطراب وعدم الثبات في النص: هو وروده على صور مختلفة أو متضاربة لا يعرف الصحيح الثابت منها. أما ورود النص على صور كلها صحيح النسبة إلى مصدره متواتر الرواية عنه فليس في ذلك شيء من الاضطراب وعدم الثبات. وقراءات القرآن المعتمدة مهما اختلفت في النص الواحد متواترة كلها مقطوع بصحة نسبتها إلى المصدر الأصلي، كما يقرر ذلك جولدزيهر نفسه فيما بعد. وحسبك أنه هنا يشهد باختلافها منذ أقدم عصور تداولها. فمعنى ذلك أن مصدرها الأصلي للناس هو الرسول كان على بينة من هذه الاختلاف، =

وفي جميع الشوط القديم للتاريخ الإسلامي، ولم يحرز الميل إلى التوحيد العقدي للنص إلاّ انتصارات طفيفة(*).

والنظام العقدي الدقيق التطابق، وتغلغل روح عامة تامة من التماثل والتوافق أمر ليس من خصائص النص الأصلي من حيث هو طابع بارز له، ولم يبرز إلى الأمام إلاّ في مراحل متأخرة.

على عكس ذلك نستطيع أنْ نلاحظ من نعوت غير تافهة، بل أساسية في

= وهو الواقع فعلاً، فقد أخبر الرسول بالحديث الموثوق به أنّ القرآن أُنزل على سبعة أحرف وأذن بقراءة ما تيسر من ذلك، كما سيقرر جولدزيهر. وإذا كنا قد آمنا بأن الرسول جاء بالقرآن لزم أنْ نؤمن أيضاً بما وصف به هذا القرآن. وقد وضح العلماء بما لا مزيد عليه فوائد تعدد القراءات، وليس أقل هذه الفوائد أنه ناحية من نواحي الإعجاز الذي اختص به القرآن، لأنه بتعدد قراءاته كأنه عدة كتب منزلة لا كتاب واحد لاسيما إذا كان في كثير من هذه القراءات إنْ لم يكن أكثرها ثروة جديدة في تشريع أو حكمة أو نحو ذلك. فهل انعكست الآية حتى تحسب المزية عاباً، والذاهب تراباً؟

(*) لا يستطيع أحد أنْ يثبت أنه كان هناك ميل إلى توحيد نص القرآن. بله انتصار ذلك الميل. وفي ذلك يناقض جولدزيهر نفسه بما سيذكره فيما بعد من أنّ المسلمين تلقوا القراءات المختلفة بالتسامح والقبول، وكثير غير ذلك مما ذكره. وأني لأحد أن يقضي بتوحيد النص، والمسلمون متفقون على صحة الرسول في إنزال القرآن على سبعة أحرف. وجمع عثمان للمصحف لم يكن رغبة في توحيد النص ــ كما توهمه جولدزيهر فيما بعد ــ بل قصداً إلى إثبات القراءات المقطوع بصحتها ونسبتها إلى الرسول، ولذلك أمر بكتابة خمس نسخ أو أكثر مختلفة القراءات، ومما ساعد على استيعاب القراءات المعتمدة إهمال النقط والشكل في الخط العربي حينئذٍ، فهذا عامل مساعد لا موجب كما يتوهمه المؤلف فيما بعد. وكل ما عنى به الإسلام هو التثبت من صحة القراءة وتواترها، فإذا ثبت ذلك فعلى كل مسلم قبولها واعتقاد أنها قرآن، كما يكفر من أنكر ذلك.

حقيقة الدين، أن الميل إلى توحيد النص الأصلي غريب على الإسلام في بادئ الأمر، أو هو على الأقل أمر غير ذي(١) بال.

ليس هناك نص موحد للقرآن، ومن هنا نستطيع أنْ نلمح في صياغته المختلفة أولى مراحل التفسير. والنص المتلقى بالقبول (القراءة المشهورة)، الذي هو لذاته غير موحد في جزئياته، يرجع إلى الكتابة التي تمت بعناية الخليفة الثالث: عثمان دفعاً للخطر الماثل من رواية كلام الله في مختلف الدوائر على صور متغايرة، وتداوله في فروض العبادة على نسق غير متفق، فهي إذاً رغبة(*) في التوحيد ذات حظ من القبول.

بيد أنّ هذه الرغبة لم يصادفها التوفيق على طول الخط. فإنْ النص الأصلي المفترض، الذي ينسب إلى نفسه ــ بمعنى أدق من الكتب السماوية في أديان أخرى ــ أنْ كلّ كلمة منه، وكل حرف من حروفه ــ بالمعنى الحرفي ــ يمثل كلام الله الذي سُجّل نصه المعتمد منذ القدم في اللوح المحفوظ، ومن هذا اللوح نزل به ملك الوحي شفاهاً على الرسول المختار، هذا النص يعرض من أقدم عهود الإسلام، في مواضع كثيرة، قراءات معتمدة على الروايات الموثوق(*) بها،

---

(١) انظر محاضرتي:
Katholische Tendent und Partikularismus im Islam, Beitraege zur Religionswissenschaft, Jhrg. I (1913-14) 115-142.

(*) ظهر لكَ أن الرغبة في توحيد النص لم تدر بخلد أحد من المسلمين، فضلاً عن عثمان، وإنما كان القصد إلى إثبات القراءات الصحيحة، دون حجر في اختيار إحداها، كما قصد تبعاً إلى منع الأخذ بقراءة لم تثبت في المصاحف العثمانية، حيث أحرقت مصاحف كثيرة أخرى، منها مصحف عبد الله بن مسعود وغيره.

(*) انظر كيف يعترف جولدزيهر بوثوق الروايات، وإذاً فهل يسع منصفاً إلاّ الإذعان، والاقتناع بتعدد قراءات القرآن.

تختلف اختلافاً ليس دائماً من نوع عادم الأهمية(*). وتجاه هذه القراءات يسود الميل إلى التسامح(*) في اختلافها، فلم تُستبعد مثل تلك القراءات المختلفة لصالح نص اعتمدت صحته وحده، كما كان منتظراً من نص إلٰهي إنما يمكن أن ينسب إلى نفسه حق الصدور عن الله إذا جاء في قالب موحد متلقى من الجميع بالقبول(*) بل اعتُمدت أصالة كل هذه الروايات المختلفة، أيْ صدورها عن المصدر الإلٰهي جميعاً، واحدة إلى جانب أخرى.

وقد عالج هذه الظاهرة علاجاً وافياً، وبيَّن علاقتها بفحص القرآن، زعيمنا الكبير: تيودور نولدكه Theodor Nöldeke في كتابه الأصيل البكر: تاريخ القرآن، الذي نال جائزة أكاديمية النقوش الأثرية بباريس:

Geschichte des Qorāns; (Gottingen 1860)(1).

(*) مهما كان للقراءات المختلفة من أهمية فلم يبلغ ذلك بحال مبلغ التضاد أو التناقض، حاشا لله (أفلا يتدبرون القرآن، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً)، وقد حصر العلماء أنواع الاختلاف فلم تزد على ثلاثة أحوال: اختلاف اللفظ والمعنى وحد؛ اختلافهما جميعاً مع جواز اجتماعهما في شيء واحد؛ اختلافهما جميعاً مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد (انظر: النشر لابن الجزري ج ١ ص ٤٩).

(*) ليس هناك تسامح بل يجب على كل مسلم قبول القراءة متى ثبت روايتها واعتمدت صحتها، ويكفر من أنكر ذلك كما سبق.

(*) لا وجه لهذا التحكم، وقد أثبت الله سبحانه إعجاز القرآن لكل من تحداه، أفلا يعلم جولدزيهر أن من أساليب البلاغة تنويع العرض مع عدم تغير القصد في هذا التنويع، وكم تساجل البلغاء في التفنن بوضع كلمة مكان أخرى، أو قراءتها على وجوه متعدد، ولكن هذا ذوق عربي نلتمس العذر لغير العربي ألاّ يدركه.

(١) طبع للمرة الثانية بتنقيح كل من: شفّلي Friedrich Schwally وبرجشترسر G. Bergstraesser وبرتسل O. Pretzl، سنة ١٩٠٩ ـ ١٩٣٩.

وترجع(*) نشأة قسم كبير من هذه الاختلافات إلى خصوصية الخط العربي، الذي يقدم هيكله المرسوم مقادير صوتية مختلفة، تبعاً لاختلاف النقاط الموضوعة فوق هذا الهيكل أو تحته، وعدد تلك النقاط(١). بل كذلك في حالة تساوي المقادير الصوتية، يدعو اختلاف الحركات الذي لا يوجد في الكتابة العربية الأصلية ما يحدده، إلى اختلاف مواقع الإعراب للكلمة، وبهذا إلى اختلاف دلالتها. وإذاً فاختلاف تحلية هيكل الرسم بالنقط، واختلاف الحركات في المحصول الموحّد القالب من الحروف الصامتة، كانا هما السبب الأول في نشأة(*)

(*) لم يكن الخط العربي سبباً في اختلاف القراءات، بل كان مساعداً على استيعاب القراءات الصحيحة بحالته التي كان عليها عند كتابة المصاحف العثمانية، من إهمال النقط والشكل، كما سبق، فليست العبرة بالخط، وإلاّ لأعتمدت قراءات يسمح الخط بها كقراءة حماد التي سيذكرها المؤلف، وكقراءة ابن شنبوذ وغيره، وسيذكرها أيضاً، فقد كان يرى أن ما وافق المصحف العثماني صحت القراءة به متى صح وجهه في العربية، بقطع النظر عن الرواية، ولذلك أُدب وعذُب واستتيب حتى رجع عن غيه كما سيأتي.

(١) تعتمد على الخصوصية المذكورة قصة أن أهل الأبلة (لا أيلة) على دجلة ــ وهي القرية التي حمل المفسرون عليها القرية المبهمة الممتنعة من قرى الضيف في الآية ٧٧ من سورة الكهف ــ سألوا عمر أن يغير آية الكهف: « حَتَّى إِذَا أَتَيَا ــ أيْ موسى وصاحبه ــ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا» بأن يقرأ: فَأَتوْا أن يُضَيِّفُوهُمَا بدلاً من: فَأَبَوْا، لما فيه من مهانة لهم Journal Asiat. 1852, II, 74. وحكى ذلك أيضاً عن أهل تلمسان (أغادير) أنظر:
Basset et Nédromah et les Traras (Paris 1901) Einl. XII Anm. 3.

(*) مقتضى كلامه هنا أن نشأة القراءات متأخرة عن الخط، وقد ذكر من قبل، وسيكرر من بعد أن عنصر الحرية في اختيار القراءة كان موفوراً منذ أول تداول القرآن، وإذاً فلم يكن ذلك ناشئاً عن الكتابة. وقد علمت أن إهمال النقط والشكل كان مساعداً على استيعاب القراءات الصحيحة لا موجباً للاختلاف.

حركة اختلاف القراءات في نص لم يكن منقوطاً أصلاً، أو لم تتحرَ الدقة في نقطه أو تحريكه[١].

ولبيان هاتيْن الحقيقتيْن قد تكفي بعض أمثلة فحسب، أولاً للاختلاف في تحلية الهيكل المرسوم بالنقط:

الآية ٤٨ من سورة الأعرف: « وَنَادَى أَصْحَابُ الأَعْرَافِ رِجَالاً يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُواْ مَا أَغْنَى عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ » قرأ بعضهم بدلاً من تَسْتَكْبِرُونَ بالباء الموحدة، تَسْتَكْثِرُون بالثاء المثلثة[*].

والآية ٥٧ من هذه السورة أيضاً: « وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ »، قرئ أيضاً: نشراً بالنون بدل الباء[*].

والآية ١١٤ من سورة التوبة: « وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لأَبِيهِ إِلاَّ عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ » بالياء المثناة التحتية؛ وفي قراءة ــ من الغريب أنها قراءة حمادة الرواية ــ « أباه » بالباء الموحدة[*].

وفي الآية ٩٤ من سورة النساء وردت حالة كثيرة الإفادة، إذ تنطبق الظاهرة

---

(١) انظر: Nöldeke, Geschichte des Qorāns (1 Aufl.) 261 oben

(*) لم تُعتمد هذه القراءة في القراءات السبع ولا الأربع عشرة. بل هي منكرة ولا يعرف على وجه التحديد من قرأ بذلك. وحسبك هذا دليلاً على أن الخط لم يكن هو العمدة في صحة القراءة.

(*) ثبتت هذه القراءة، بضم النون وسكون الشين عن طريق ابن عامر من السبعة؛ وبضم النون والشين عن طريق نافع وابن كثير وأبي عمرو وأبي جعفر ويعقوب، ووافقهم ابن محيصن اليزيدي، وقرأ حمزة والكسائي وخلف بالنون المفتوحة وسكون الشين على المصدر الواقع موقع الحال، فتبين لك أن مبنى ذلك هو تواتر الرواية لا هيئة الرسم.

(*) هذه قراءة منكرة بالاتفاق فليست من السبعة ولا الأربع عشرة. ولو كان مجرد الخط كافياً لأعتمدت.

المذكورة آنفاً على كل حرف تقريباً من أحرف كلمة فيها « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِناً »؛ فبدلاً من « فَتَبَيَّنُواْ » قرأ جماعة من ثقات القراء(*): « فتثبتوا ». والهيكل المرسم «فـ ـ ـ ـ ـوا» يتحمل الوجهيْن(١). وعلى كلّ حال لا تسبب هذه الاختلافات وما شابهها فرقاً من وجهة المعنى العام ولا من جهة الاستعمال الفقهي.

ولكن مثل هذا الفرق يوجد في الموضع التالي:

آية ٥٤ من سورة البقرة: يدور الحديث حول غضب موسى حين علم بصنع بني إسرائيل عجلاً من ذهب وعبادتهم إياه؛ فهو يقول: « يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُواْ إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيم ». أيْ فليقتل بعضكم بعضاً(٢)، (أو المعنى الحرفي للنص فَاقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ بأنفسكم)، وهذا ينطبق في الواقع على ما جاء في سفر الخروج فصل ٣٢ فصلة ٢٧، الذي هو مصدر(*) الكلمات القرآنية وربما(*) كان مفسرون قدماء معتد بهم (ذكر قتادة البصرة المتوفى ١١٧هـ ٧٣٥م

(*) يعترف جولدزيهر بأن من قرأ بذلك هم من ثقات القرّاء، وثقات القراء هم أصحاب القراءات المتواترة، فهل بعد ذلك مجال لتوهم بأن الخط يُعتد به في ذلك؟ والذين قرؤا بهذه القراءة هم حمزة والكسائي وخلف ووافقهم الحسن والأعمش. والباقون بباء موحدة وياء مثناة من أسفل، وهما متقاربان بأن يقال تثبت في الشيء تبينه.

(١) ورد ذكر لهذه الآية القرآنية في كتاب الديات لأبي عاصم النبيل (المتوفى سنة ٢٨٧هـ = ٩٠٦م) بمناسبة حديث يتعلق بها؛ وقد رُويت في ذلك على وجهيْن: فتثبتوا، فتبينوا (القاهرة سنة ١٣٢٣هـ طبع النعساني ص ١٤ ــ ١٥).

(٢) انظر الآية ٣٣ من سورة النساء بتفسير ابن سعد (طبقات ج ٦ ص ٥٢).

(*) هذا تقوّل بالباطل على القرآن. بل المصدر هو اللوح المحفوظ للتوراة والقرآن وغيرهما من الكتب السماوية، كما قرر المؤلف في صدر الكلام.

(*) لا معنى للافتراض في هذا المجال، وعلى فرض أن قتادة قرأ بذلك فربما =

حجةً على ذلك) قد وجدوا هذا الأمر بقتل أنفسهم، أو بقتل الآثمين منهم، أمراً شـديد القسـوة، وغير متناسب مع الخطيئة، فآثروا تحلية الحرف الرابـع مـن هيكـل الحـروف الصـامتة: «فاقيلوا» بنقطتيْن من أسفل، بدل التاء المثناة من أعلى، فقرأوا « فـأقيلوا أنفسـكم » بمعنـى حققوا الرجوع عما فعلتم، أيْ بالندم على الخطيئة المقترفة. وهذا المثال يدل فعـلاً علـى أن ملاحظات موضوعية قد شاركت في سبب اختلاف القراءة(*)، خلافاً للأمثلة السابقة التي نشـأ الاختلاف فيها من مجرد ملابسات فنية ترجع إلى الرسم.

ويبدو أن نفس هذه الظاهرة توجد في آيتيْ ٨ ـــ ٩ من سورة الفتح. وهنا يخاطـب الله محمداً: « إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَـبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً »، فبدلاً من: « وَتُعَزِّرُوهُ » بالراء المهملة الذي معناه: وتساعدوه، قرأ بعضـهم « وتعززوه(*)»

= صحت عنده هذه القراءة عن طريق الآحاد لا التواتر لأنه كان حافظاً وإنْ دمغه رجـال النقـد بالتـدليس. ومهما يكن من أمر فليست هذه القراءة من السبعة ولا الأربع عشرة؛ على أنه إذا كان جولـدزيهر يقـرر أن القراءة المعتمدة هي المطابقة لما جاء في التوراة فهذا خير تأييد بلسانه لحجية القراءات المعتمدة. أمـا قتـادة فمن قال بأنه من القراء؟ ولقد رُوي استعظام هذا الجزاء عن القاضي عبد الجبار المعتزلي لا عن قتـادة، ورد عليه العلماء (انظر الألوسي في الآية)، فليس من الأمانة نسبة الأقوال إلى غير أصحابها.

(*) قد علمت أنها ليست قراءة، ومن ذا قال إنْ القراءة المنكرة من القراءات؟

(*) ليست من القراءات السبع ولا الأربع عشرة، بل هي قراءة آحاد لابن عباس (انظر الألوسي في الآية) فلا يعتد بها، وأخطأ جولدزيهر في فهم فروق العربية، فإنّ التعزير بالراء المهملة هو الـذي معنـاه التفخـيم والتعظيم، والتعزيز بالزاي المعجمة هو التقوية المتضمنة معنى النصر، فهذا الأخير هو الذي يصور معنـى المساعدة تصويراً جهيراً في العربية لا الأول خلافاً للعبرية، قال تعال: « فَعَزَّزْنَاهما بِثَالِث » أيْ قويناهمـا، على أن مثل هذه الأوهام ما كان ليقام لها وزن في إيثار قراءة على أخرى =

بالزاي المعجمة بمعنى: وتعظموه وأنا لا أستبعد[١] أن يكون من دواعي تغيير النص على هذا الوجه خشيةُ تصور أن الله ينتظر من الناس مساعدة أو معونة. نعم ورد في القرآن أحياناً ــ دون اعتراض من القرّاء ــ معنى أن الله سينصر من ينصره (آية ٤٠ من سورة الحج، آية ١٧ من سورة محمد، وراجع « وَيَنصُرُونَ اللهَ[٢] وَرَسُولَهُ » في الآية ٨ من سورة الحشر)، ولكن ربما سمح لفظ: نصر، المرادف[٣] للمساعدة والمعونة، والمُستعمل في جميع المواضع المُشار إليها، بفهم معنى النصر الأدبي (بالطاعة والامتثال)، دون أن يصور تصويراً جهيراً معنى المساعدة المادية كما يصوره لفظ: عزّر المستعمل هنا (والمتفق مع لفظ: عازر العبري). وقد كان مجرد إضافة نقطة واحدة كافياً في إزالة ذلك الإيهام: فانتقل المعنى من تقديم المعونة لله إلى تعظيم الله. وهو تصرّف في النص سنتناوله من قرب في مساق هذا الفصل.

وكثير عدد القراءات التي يدور اختلافها حول هذا الرسم (ب)، هل يحلى بنقطتيْن من أعلى أو من أسفل، فهو على الأول تاء فوقيه لخطاب المذكر، وعلى الثاني ياء تحتية للغائب المذكر، وفي كلتا الحالتيْن لا يكاد ينال المعنى تغيير

= وكم ذا من الآيات يشتمل على التعبير بنصر الله كما ذكر جولدزيهر نفسه، أو ما هو بمعناه أو أعنف منه دلالة بالنظر إلى تنزيه مقام الألوهية، مثل: إنْ تقرضوا الله قرضاً حسناً، و نحوه، فلو كان لمثال هذه الاعتبارات تأثير لما بقى في القرآن شيء من ذلك.

(١) ومن جهة أخرى ينبغي أيضاً ألاّ يُرفض افتراض أن قراءة وتعززوه بالزاي هي الأصلية، وأن قراءة الراء نشأت من التصحيف. والفعلان التاليان له (وتوقروه وتسبحوه) أقرب في المعنى إلى التعزيز.

(٢) انظر أخبار الأيام الأول (العهد القديم) إصحاح ٥ فصلة ٢٣.

(٣) انظر الآية ١٥٧ من سورة الأعراف.

ذو بال[(١)].

وبهذا ندخل في دائرة اختلاف الحركات في المحصول الواحد للحروف الصامتة، حيث ينشأ من ذلك أيضاً اختلاف نحوي فحسب[(٢)].

آية ٨ من سورة الحجر: « مَا نُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ إلاَّ بِالحَقِّ وَمَا كَانُواْ إذاً مُّنظَرِينَ »، فتبعاً لاختلاف القرّاء في قراءة اللفظ الدّال على نزول الملائكة، هل هو نُنَزِّل، أو تَنْزِلُ، أو تُنْزَل (كل هذه القراءات ممثلة في الأقاليم المختلفة)، تفيد المعنى كل كلمة بما يناسبها: نحن ننزل الملائكة، أو الملائكة تنزل[(*)].

يبدو أن هذه الاختلاف في الحركات قد يدعو إلى تغييرات أبعد مدى من

(١) انظر نولدكه ج ١ (الطبعة الأولى) ص ٢٨٢، وفيما يتعلق بمثل هذه القراءات نُسب إلى النبي أنه قال: « إذا اختلفتم في الحرف هل هو ياء أو تاء فاكتبوه ياء » أُسد الغابة ج ١ ص ١٩٣(*).

(٢) تقدم فرصة ممتازة لمثل هذا الاختلاف في القراءة مجموعة هذه اللفظ: إن، فهل هي إن المؤكدة المكسورة أو المفتوحة، أو أن المصدرية الخفيفة. وفي سورة آل عمران، الآيات ١٦ ــ ١٨ نجد مثالاً نموذجياً لهذا وللتكلف النحوي في تعليل هذه القراءة أو تلك.

(*) يؤول المعنى في كل هذه القراءات إلى مآل واحد، على أنه أخطأ في تعيين القراءات الواردة، فليس ما ذكره في السبع ولا الأربع عشرة، بل ورد فيها زيادة على القراءة المشهورة: تنزل بتشديد الزاي المفتوحة مع ضمن التاء وفتحها.

(*) هذا الحديث (في تعليق المؤلف رقم ١) ظاهر الضعف، فقد كان النبي أمياً، ثم كيف يختلفون والنبي بين أظهرهم يتلقون القرآن عنه شفاهاً؟ وأعجب من ذلك تخبط المؤلف (انظر التعليق رقم ١ في ص ١٢) في افتراض أن هناك قراءة أصلية، وأخرى محرّفة أو مصحّفة، وقد ظهر أنه يبنى على غير أساس، وأنّ ما يزعمه قراءة ليس من القراءات في شيء.

حيث المعنى؛ مثل آية ٤٣ من سورة الرعد: « وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَـابِ »، فقـد وردت هـذه الجملة بالقراءة التالية: « ومِنْ عِنْده عِلْمُ الْكِتَاب »؛ كما أن تغييراً زائداً على هذا في تحريـك لفظ « علم » سمح بالقراءة التالية(١): « ومِنْ عنده عُلِم الْكِتَاب »(*).

وفي اختلاف الحركات الذي يتوقف عليه في نفس الوقت نظام تركيـب الجملـة فـي الآية، تنعكس أحياناً أيضاً صور من الاختلاف الفقهي. وتقدم المثال الأصيل لذلك آية ٦ مـن سورة المائدة « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِـقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَين »(*)، فالرخصة المرفوضة التي قال بها الشيعة، ومـن الاكتفاء عند

(١) الكشاف جـ ١ ص ٤٩٩.

(*) قراءة الجار والمجرور على أنه خبر مقدم وعلم مبتدأ وردت في القراءات الأربع عشرة عن الحسـن والمطوعي ومع ذلك فهي من الشواذ. أما على أن لفظ « علم » فعل مبنى للمجهول فليست من هذه القراءات بل هي من المنكرات لم يُعتدْ بها. ومن هذا يتضح أن العمدة عند القرّاء على الرواية، فلا اختيار ولا بداء في قراءات القرآن.

(*) قراءة نافع وابن عامر وحفص والكسائي ويعقوب بالنصب عطفاً على أيـديكم وإذاً فحكمهـا الغسـل كالوجه صراحة والباقون بالخفض عطفاً على رءوسكم لفظاً ومعنى ثم نسخ بوجوب الغسل أو بحمل المسـح على بعض الأحوال وهو لبس الخف، وللتنبيه على عدم الإسراف في الماء لأنها مظنة لصـب المـاء كثيـراً عطفت على الممسوح، أو خفض على الجوار، وإنْ قال بعضهم لا ينبغي التخريج على الجوار لأنه لم يرد إلاّ في النعت أو ما شذ من غيره. أما الشيعة الذين عناهم المؤلف فهم الأمامية فقد رُوي عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر أن الواجب في الرجليْن المسح، وهو مرفوض من جمهور الأئمة كما قرره المؤلف. على أن هناك قراءة شاذة بالرفع للحسن البصري أي ومغسول أرجلكم إلى الكعبيْن، فهو مع ذلك يقول بوجوب الغسل. هـذا وما كان اختلاف القراءات ليؤدي إلى اختلاف جوهري في الفقه لاسيما =

الوضوء بمسح ما يغطي الرجليْن، بدلاً من غسلهما[١]، مبنية على عطف: « وأرجلكم » علـــى « رؤسكم » المجرور بالباء على حين أن وجوب غسل الرجليْن مبنى[*] على عطفه منصـــوباً « وجوهكم » المنصوب مفعولاً لقوله « فاغسلوا » (أيْ فاغسلوا وجوهكم..... وأرجلكم).

وطائفة أخرى من القراءات الظاهرة في هذه الدائرة تنشأ[*] من إضافة

= في العبادات التي تلقاها المسلمون عن الرسول مباشرةً، وقد علّمهم الوضوء وما كان للشـــيعة أن يعتمـــدوا على مجرد القراءة، وإلاّ لما كان منهم من يوجب الغسل وهم كثير، بل يوجب الناصر للحق من الزيدية الجمع بين الغسل والمسح وهو قول داود الظاهري أيضاً. فما ذلك إلاّ لأنهم يتمسكون بما أثر عـــن النبـــي تعليمـــه للمسلمين. وربما لم يقف الباقر على النسخ أو كان النقل عنه ضعيفاً فقد نقل أيضاً عن غيره من أهل السنة مع بعده بالنسبة إليهم، أو كان المراد من المسح الإقلال من الماء. بيد أننا لا نريد إنكار أنّ اختلاف القراءات قـــد يترتب عليه اختلاف فقهي، فقد بنى الفقهاء نقض وضوء الملموس وعدمه على اختلاف القراءة في « لمســـتم ولامستم » وجواز وطء الحائض عند الانقطاع قبل الغسل وعدمه على الاختلاف في « يطهرن » الخ. بل في ذلك حجة على أن القراءات المعتمدة إنما هي بمثابة آيات متعددة يجب قبولها جمعياً على أنها قرآن.

(٢) انظر: Vorlesungen 278

(*) قد علمت أنّ من يقرؤن بالجر أيضاً يوجبون الغسل فليس مبنى إيجاب الغسل هو القراءة بالنصب كما زعم.

(*) العجب من تسرع جولدزيهر إلى الحكم بأن الزيادات تؤثر في نشأة قراءات، مع أن سيذكر بعد قليـــل أنه « ليس بواضح حقاً ما قصد من هذه الزيادات هل قصد أصحابها إلى تصحيح حقيقي للنص أو إلى إضافة تعليقات موضحة فقط لا تغير النص في شيء »، ثم يرجح هذا الرأي الثاني، أليس معنى ذلك أنه كان أولاً في شكٍ من الأمر ثم اهتدى إلى أن هذه الزيادات من قبيل التفسير فحسب ولم يقلْ أحد إنّها من القرآن؟ فما هـــذا التناقض؟

زيادات تفسيرية، حيث يستعان أحياناً على إزالة غموض في النص بإضافة تمييز أدق، يحدد المعنى المبهم، ودفعاً لاضطراب التأويل.

وقد رُويت أمثال تلك الزيادات في النص عن اثنين من صحابة الرسول بوجه خاص، تظهر في قراءتيهما على وجه العموم أشدّ الاختلافات[١] التي تمس محصول السور[*]، وكلاهما من أعظم المعلمين مقاماً في أقدم طبقة إسلامية: عبد الله بن مسعود[٢]، وأُبيّ بن كعب[٣]، وقد انتفع فعلاً رجال الجدل المسيحيون بقراءات الأول، فاتخذوها حجةً للطعن في صحة القراءات المشهور[٤]،

---

(١) انظرْ: Nöldeke (1) I. C. 227, 262

(*) من التهم الكثيرة التي وجهها النظام المعتزلي إلى ابن مسعود أنه جحد سورتيْن (المعوذتيْن) من كتاب الله دون حجةٍ، وأنّه لم يزل يقول في عثمان القول القبيح منذ اختار قراءة زيد بن ثابت (ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، القاهرة ـ مطبعة كردستان سنة ١٣٢٦هـ ص ٢٦).

(٢) يُسمى تارة عبد الله بن المسعود (ابن سعد ج٣ قسم ١ ص ١١٢ س ٩)، ويُسمى كثيراً عبد الله بن أم عبد (البخاري: كتاب فضائل الأصحاب رقم ٣٥، ابن سعد ج ٢ قسم ٢ ص ٩٩ س ٣. وفي الفصل الخاص بابن مسعود من طبقات ابن سعد أيضاً ج ٣ قسم ١، ص ١٨٢ س ١١). ولفظ: عبد، الذي ورد في كثير من الأسماء القديمة، يبدو أن الحامل على استعماله بهذا الاختصار هو الملاحظة المذكور في مجلة جمعية المستشرقين الألمان ج ٥١ ص ٢٦٥ (انظرْ أيضاً فلهاوزن Reste Arab. Heidentums ص ٤ س ١٢ من أسفل، ويوجد أيضاً في هذه السلسلة من الأسماء: أم عبد بنت عبدود (ابن سعد ج ٣ قسم ١ ص ١٠٦ س ١٨).

(٣) لا يوجد بهذا الاسم ما عداه وصحابياً آخر (أسد الغابة ج ١ ص ٤٩) إلا رجل يُسمى أبي بن كعب ورد في كتب الأحاديث في إسناد للترمذي في صحيحه (طبع بولاق ١٢٩٢هـ ج ٢ ص ٢٦٧ س ١٤)، ووصف بأنه صاحب الحرير. وبينه وبين الصحابي الذي روى الحديث رجل واحد. وبينه وبين الترمذي رجلان.

(٤) ابن حزم: الملل والنحل (القاهرة ١٣٢١هـ) ج ٢ ص ٧٥.

وعلى الرغم مما نال النص القرآن في قراءتيهما من تغييرات بعيدة المدى ــ ليس فقط من حيث الحروف والحركات والكلمات كما ذكرنا ــ فقد تمتعا بالإجلال على أنهما[*] خير حجج النص القرآني[١]، مع الرجوع في ذلك إلى حكم[٢] منسوب إلى الرسول. وكان أُبيّ الذي استخدمه محمد أيضاً في كتابة الوحي[٣]، يُعد أقرأ الصحابة بشهادة جبريل وحسبك به شهيداً، وكان خيرهم استعداداً لتعريف من يدخلون حديثاً في الإسلام ــ عن طريق التعليم ــ بنجوم الوحي القرآني[٤]. كما أنّ عبد الله بن مسعود تلقى شفاهاً من فم الرسول سبعين سورة من القرآن وهو لا يزال بعدُ غلاماً يرعى الإبل؛ وكان من أوّل من أفشى نصوص الوحي المقدس في أهل مكة[٥]. وطبقاً لحديث عن الرسول روته أصح مجاميع السنة، يشتركان (أُبي وابن مسعود) مع اثنين آخرين من الصحابة في مزية عظيمة: « تعلّموا القرآن من أربعة: عبد الله بن مسعود، وسالم مولى أبي حذيفة،

(*) بطلت حجيتهما بالجمع العثماني، وقد أمر عثمان بإحراق ما عدا المصاحف التي أمر بكتابتها ومن ذلك مصحف ابن مسعود وغيره، ومدح النبي لهما لا يدل على حجيتهما المطلقة وقد مدح غيرهما أيضاً، وربما حصل ذلك (بل قرره الكثيرون) في أوائل عهد الوحي. وربما نُسخت آيات لم يقفا عليها، أو غاب عنهما كثير من القرآن، وقد قرر ذلك العلماء.

(١) طبقات ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١٠٣ ــ ١٠٥.

(٢) الموضع السابق ص ١٠٢ س ٢٢.

(٣) انظر مثلاً:

Wellhausen Skitzzen und Vorarbeiten iv (Texte) 11 nr. 42; 18 nr: 46.

(٤) الموضع السابق .(Texte) 74, 6

(٥) طبقات ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ١٠٧.

وأبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل[١]»، كما رُوي هذا الاعتراف عن المحدث الثقة مجاهد: « لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود، لم أحتج إلى أنْ أسألَ ابن عباس في كثير من القرآن مما سألته[٢] ».

ومن ناحية أخرى: ربط الناس حقاً في وقت مبكر رفض قراءات أُبيّ الاختيارية أيضاً إلى حجيّة ابن عباس الرفيعة[٣]، وقد رُوي أنه تلقى عن ابن مسعود، ولكنه رفض أنْ يتبعه[٤]. كما رُوي عن ابن مسعود الاحتجاج لصحة قراءته المخالفة للنص العثماني[٥]، هذا التعبير العنيف: « إنّ رجالاً لم يُؤذن لهم قد تصرّفوا في القرآن من تلقاء أنفسهم ». كما رُوي أنه قال في زيد بن ثابت، الذي يُعدّ[٦] أبرز شهود النص القرآني المتلقى بالقبول: « إنه كان صبياً يلعب مع الغلمان في الوقت الذي كان هو (ابن مسعود) قد حفظ من فم الرسول بضعاً وسبعين سورةً[٧]» وفي رواية أخرى « لقد أسلمت وزيد بن ثابت في صلب

(١) ورد في القسطلاني ج ١٠ ص ٢٧٨ (كتاب الأحكام رقم ٢٥)، وجرى هذا الحديث على لسان الجارية المتأدبة في قصص ألف ليلة وليلة (بولاق ١٢٧٩) ج ٢ ص ٣٧١، جواباً على السؤال عن أوثق القراء، انظر: Caetani, Annali II: 711 حيث ذكر سلاسل مختلفة من القراء الموثوق بهم صادراً في ذلك عن الروايات المأثورة.

(٢) صحيح الترمذي ج ٢ ص ١٥٧ س ١٢.

(٣) طبقات ابن سعد ج ١ ص ١٥ س ١٥ (٤) انظر الإحياء للغزالي ج ١ ص ٧٨.

(٥) في خبر لابن سعد (ج ٣ قسم ١ ص ٢٧٠) أن ابن مسعود أسف لمخالفة عمر (في موضع خاص) وعدل عن رأيه.

(٦) كان الناس في عهد ابن جبير (الرحلة طبع دي غويه ص ١٠٤ س ٥) يقدسون في الحرم المقدس بمكة قرآناً في قبة يُقال إنّ زيد بن ثابت كتبه بيده.

(٧) ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠٥ س ١٥، تاريخ القرآن لنولدكه ج ١ (من الطبعة الأولى) ص ٢٢٥ تعليق ٢. وربما كان مقصوداً من تحقير زيد الإشارة إلى قصة أنه طلب إليه أن يقرأ سورة الأعراف فلم يستطع ذلك. ابن سعد ج ٥ ص ٢١١ س ٥.

رجل كافر(١)» فكيف إذاً قراءته، التي تلقاها عن المصدر الأصلي مباشرةً، وراء قراءة زيد بن ثابت »(*).

ويتبين مدى الإجلال الذي اعترف(*) به الناس(٢) ــ إلى جانب القراءات المشهورة ــ للتغييرات العنيفة في قراءتيْ هذيْن القارئيْن، من الظاهرة التالية: فقد أضافت جماعة المتزمتين الدينيين ــ فيما بعد ــ إلى مآخذ مختلفة جرى الناس على إبرازها لتسويغ الثورة على الخليفة عثمان وقتله، تخطئته أيضاً فيما نُسب إليه من

(١) أسد الغابة جـ ١ ص ٨٠ مادة: إسماعيل. وكما تضع الأسطورة المتأخرة ــ الصوفية غالباً ــ أولئك الرجال الذين كان لهم دور خاص في أول الإسلام، في دائرة الزّهاد. كذلك لم يخرج زيد عن هذا. فقد رُوي أنه سمع من النبي حديث « إن الحمى تنفي المعاصي كما ينفي الكير صدأ الحديد » (أسد الغابة جـ ٥ ص ٦٢٩)، فتوجه في صلاته إلى الله ألاّ يحرمه من هذه النعمة، فلم يلبث أنْ أصيب بالحمى حتى مات (انظرْ: الإحياء جـ ٤ ص ٢٧٦).

(*) لأن زيد بن ثابت تأخر وانتهت إليه الرياسة في القراءة وعاش بعدهم زمناً طويلاً (انظرْ السيوطي: الإتقان النوع العشرون) أما ثناء النبي على ابن مسعود وأُبي، فلا يمنع أن غيرهما أحفظ منهما، وأمره إياهما بالإقراء لتفرغهما لذلك، كما أن هذا الأمر إنما هو في الوقت الذي صدر فيه هذا القول، وقد جاء بعدهما من بذهما. وكون ابن مسعود تلقى من فم الرسول سبعين سورةً لا يمنع أنه لم يصله من القرآن ما رواه غيره، ونسخ ما لم يقف عليه، كما يظهر أن أغلب ما رواه على هذا النحو كان من السور المكية الغالبة القصر. وعلى كل حال فقد جبت المصاحف العثمانية كل ما عداها بإجماع الأمة.

(*) لا أدري كيف يفسر جولدزيهر هذا الاعتراف بقراءتيْ هذيْن الصحابييْن، مع ما ذكره من إحراق مصحفيهما، وما ثبت من أنه لا يؤخذ لهما ولا لغيرهما بقراءة لم يثبت تواترها وموافقتها للرسم العثماني.

(٢) في حديث عن أبي ذر (البخاري: كتاب التوحيد رقم ٢٢) أنه قرأ بقراءة ابن مسعود الآية ٣٨ من سورة يس.

أنه ألقى بالمصحفيْن اللذيْن كتبهما ذانك الصحابيان التقيّان في النار: وهو عمل تعسفي غير صالح(*) نُسب أيضاً في حالة ابن مسعود إلى باعث خاص آخر من الحقد والانتقام. فقد رُوي أنّ ابن مسعود، لما ولّى الخليفة بعد عزله من ولاية الكوفة، الوليد بن عقبة مكانه ــ وهذا كان أسلوب حياته قليل الانسجام مع الذوق العام عند صالحي المسلمين ــ، ألقى خطباً مثيرةً في العلانية. وخطأ(١) الخليفة أيضاً على ملأ كبير لأمره بنفي أبي ذر(٢). ومن الإهانات(٣) التي ذكرت الأسطورة أنها ألحقت بابن مسعود على ذلك إحراق مصحفه(٤).

بيد أن هذيْن الصحابييْن ليس بالوحيديْن اللذيْن نُسب إليهما إدخال زيادات

(*) بل تلقى المسلمون أمر عثمان بكتابة المصاحف على النحو الذي تمت به هذه الكتابة بالقبول وأجمعوا إلاّ من شذّ على العمل بهذه المصاحف، وعُدّ ذلك من أعظم مناقب عثمان، كما أكبروا له رغبته في إثبات القراءات الصحيحة وإحراق ما عداها، لعدم خلوصه من الشوائب، فقد رُوي عن عمر أنه كتب إلى ابن مسعود ينهاه أنْ يقرأ القرآن بلهجته وأنْ يتمسك بالرواية والنقل. فلا وجه لاتهام الخليفة بالحقد لاسيما إذ لم يأمر بإحراق مصحف ابن مسعود وحده، بل كل ما خالف المصاحف العثمانية ومنها مصحف ابن مسعود. وربما كان جولدزيهر قد فطن إلى ذلك حيث عبر عن الأخبار المروية في ذلك الاتهام بأنها أسطورة.

(١) ابن هشام (فستنفلد) ص ٩٠١، وفيه وصف مؤثر لعلاقة ابن مسعود بأبي ذر، وقد دفن ابن مسعود جثة هذا الرجل الصالح الذي مات في منفاه.

(٢) العقيدة والشريعة ص ١٢٤.

(٣) المحب الطبري: الرياض النضرة في مناقب العشرة (القاهرة ١٣٢٧) جـ ٢ ص ١٣٩ س ٨.

(٤) انظرْ اليعقوبي (نشر هوتسما) جـ ٢ ص ١٩٧، ويبدو أن مارجليوث يعلق أهمية كبيرة فيما يتصل بصحة النصوص العثمانية على التهم المنتشرة عن إحراق نصوص أخرى The Early Development of Muhammedanism, London 1914, 73.

على النص المشهور للقرآن، بل رُوي ذلك أيضاً بين حين وآخر عن آخرين.

وليس بواضح حقاً ما قُصد من هذه الزيادات[١]: هل قصد أصحابها مــن ذلــك إلـــى تصحيح حقيقي للنص، أو إلى إضافة تعليقات موضحة فقط لا تغير النص في شـــيء، ونظــر إليها جيل متأخر النظرة الأولى؟ ولتصحيح هذه النظرة رُوي عن بعض الصحابة أنـــه يجــوز إضافة مثل هذه التعليقات المعينة على الفهم، دون اعتراف بأنّها من نص الوحي (جواز إثبات بعض التفسير في المصاحف وإنْ لم يعتقده قرآناً).

ففي آية ٥٠ من سورة آل عمران: « وَجِئْتُكُم بآياتٍ (القراءة المشهورة بِآيَةٍ) مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُواْ اللهَ [+ من أجل ما جِئْتُكُم به] وَأَطِيعُونِ [+ فيما دعوتكم إليـــه[٣]] »، أخـــذت الزيـــادات الموضوعة بين المعقوفات والمروية عن عبد الله بن مسعود مظهر التكملات المفسرة[*] إلـــى جانب النص الأقرب إلى البساطة.

وفي آية ٦ من سورة الأحزاب: « النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ.. وَأَزْوَاجُهُ

---

(١) كذلك حصلت وجوه من النقص عن القراءة المشهورة، فإنّ عبد الله بن مسعود وأبا الدرداء لا يقرآن: « وما خلق » في الآية ٣ من سورة الليل (البخاري: كتاب فضائل الأصحاب رقم ٢٧، وكتاب التفســير رقــم ٣٥٠ ـ ٣٥١).

(٢) الزرقاني على الموطأ جـ ١ ص ٢٥٥.

(٣) الكشاف في الآية جـ ١ ص ١٤٨.

(*) تراه يقرر تقريراً ظاهراً في هذا وما قبله أن هذه الزيادات ليست من القرآن وإنمـــا هـــي مـــن قبيـــل التفسير. وهذا ما قرره العلماء أيضاً (انظر الإتقان للسيوطي، النوع الثاني والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والعشرون معرفة المتواتر والمشهور والآحاد والشاذ والموضوع والمدرج) فقد ذكــر الســـيوطي أن هناك نوعاً يشبه الحديث المدرج وهو ما زيد في القراءات على وجه التفسير وذكر أمثلة كثيرة لابن مســـعود وغيره، مع النص على أن ذلك ليس من القراءات في شيء، وعلى غلط من قال بذلك.

أُمَّهَاتُهُمْ » زاد ابن مسعود[١] في موضع النقاط المرسومة[٢] ـ تدويراً للمعنى ـ « وهو آب لهم[٣] ».

وفي آية ٢١٣ من سورة البقرة: « كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ » أضاف الصّحابيان السّابقان كلمة « فاختلفوا » بعد: « كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً » طبقاً للمفهوم المنطقي.

ويبدو أن تكملة منسوبة إلى ابن مسعود في الآية ٧ من سورة المجادلة، قصد بها، إلى جانب اختلاف لفظي طفيف، دفع شبهة دينية: « مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ الله (النّص المشهور هنا وفيما يأتي: إِلاَّ هُوَ) رَابِعُهُمْ [+ولا أربعة إلاّ الله خامسهم] وَلاَ خَمْسَةٍ إِلاَّ الله سَادِسُهُمْ وَلا أقلّ (النص المشهور: وَلاَ أَدْنَى) مِن ذَلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلاَّ الله مَعَهُم [+ إذا أخذوا في التناجي[٤]] » فهذه الزيادة الأخيرة بين المعقوفتيْن أرد بها فيما يبدو[*] إزالة شبهة أنّ الله

(١) نُسبت إليه هذه القراءة في الكشاف جـ ٢ ص ٢٠٦.

(٢) جعل الجاحظ في رسائله (Tria opuscula 19) هذه الزيادة بعد: « أمهاتهم ». ويبدو أن لامنس لم يعمل بفهمه واستنباطه من هذه الموضع عند الجاحظ في كتابه:
Fatima et les Filles de Mahomet, 89 Anm: 3.

(٣) حقاً صرح القرآن في الآية ٤٠ من السورة المذكورة برفض أنْ يكون الرسول أباً للمؤمنين.

(٤) فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، في الآية (طبع بولاق ١٢٨٩ جـ ٨ ص ١٦٢).

(*) لا وجه لهذا البداء، وهذه الزيادة لا تقدم ولا تؤخر، فقد قال الله سبحانه « أينما كانوا » وهو تعميم لا يحتاج إلى توضيح، وقال « فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ الله » وغير ذلك. والذي في مصحف ابن مسعود ليس كما ذكره المؤلف وإنما هو: إذا انتجوا، وجلى بعد ما ذكر آنفاً أن كل ذلك من قبيل التفسير الذي زاده =

الشهيد على كلّ شيء لا تقتصر شهادته على وقت التناجي، بل هو حاضر قبل ذلك عند قصد الشروع فيه[١].

وأهون من ذلك خطراً تكملة عبد الله بن مسعود للآية ٧١ من سورة هود: « وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ » [+ وهو قاعد].

ويكثر الميل إلى إقحام مثل هذه الزيادات لا حيث يتجه القصد إلى استيفاء علاقة منطقية أو دينية فحسب كما في الأمثلة المذكورة، بل كذلك عند القصد إلى تحديد أقرب لأمر تشريعي يبدو غامض التعبير في النص المشهور.

ففي الآية التي استدل[*] بها من يجيز نكاح المتعة، آية ٢٤ من سورة النساء: « فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً » أقحمت[٢] في الموضع الحاسم زيادة على هذا النحو: « فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ [+ إلى أجل مسمّى] فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً » تقوية لتأسيس جواز هذا النوع من عقد النكاح.

= ابن مسعود للتصريح بما هو مفهوم ضمناً من الآية فقد قال الله سبحانه: ولا أدنى من ذلك ولا أكثر، وهذا يشمل الآحاد والعشرات الخ، كذلك وضع « أقل » تفسيراً لكلمة: أدنى. وكذلك الشأن في زيادة ابن مسعود: « وهو قاعد ».

(١) سبب هذه الزيادة غير واضح في صيغة النص التي ذكرها الزمخشري في الكشاف عند الآية المذكورة: « إذا انتجوا ».

(*) إنما استدلّ بذلك الشيعة الإماميّة الذي يجيزون نكاح المتعة، ورفض ذلك جمهور الأئمة مع تقرير أن نكاح المتعة حُرم بعد تحليل، وأنّ الزيادة التي ذكرها والتي نُسبت إلى أُبي وابن مسعود وابن عباس قد نُسخت ولم يقف الأولان على ذلك، ورجع عنها ابن عباس بعد أن تبين النسخ. وفي هذا مصداق لما ذكرنا من أن المصاحف العثمانية قد جبت كلّ ما عداها. والآية على نقيض ما ذكره جولدزيهر نزلت في عقد النكاح الصحيح كما يدل عليه سياقها. وترتبت عليها أحكام فيه قررها الفقهاء، فلا علاقة لها بنكاح المتعة المحرم.

(٢) انظر العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٢٠٢.

وآية ١٩٨ من سورة البقرة، في سياق تعاليم الحجّ إلى مكة: « لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ »، فقصداً إلى إزالة الشك في أنّ هذه الكلمات تتضمن الترخيص، الذي تشكك فيه أفراد، بتعاطي[١] صفقات التجارة في أثناء القيام بعبادات الحج، أقحمت في بعض القراءات هذه الزيادة ــ نُسبت هذه الزيادة إلى ابن عباس ــ: « لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ [+ في مواسم الحجّ] »[*] (أيْ الأسواق القديمة التي كانت معتادة في الجاهلية[٢]).

وفي آية ٢٣٨ من سورة البقرة: « حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى » ساد اختلاف كبير حول: أي الصلوات الخمس ينبغي أنْ يفهم[٣] من هذا التصوير المبهم (الصَّلاَةِ الْوُسْطَى)؛ فحاول بعض حمل ذلك على صلاة الصبح، وبعض آخر على صلاة الظهر. ويريد العدد الراجح من قدامى المفسرين أنْ يفهموا من ذلك صلاة العصر، لما ينسب من دلالة عظيمة إلى ذلك الوقت من النهار بوجه عام، وهي نظرة تسربت[*] إلى الإسلام من محيط أجنبي[٤]. وقصداً إلى حماية هذا التفسير من تعيين وقت آخر منافس له، أقحم من يقول به توضيحهم في نص القرآن، فرووا عن مولاة لعائشة ــ ذكروا زيادة في توثيق

(١) انظرْ الآية ١٠ من سورة الجمعة (وجوب ترك البيع وقت صلاة الجمعة) « فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللهِ ».

(*) إنما ذلك تصريح بمفهوم السياق ولا إيهام إذا نزلت كل هذه الآيات في الحجّ وما يجري به من أعمال، فهي زيادة تفسير وتوضيح كما سبق.

(٢) الكشاف في الآية.

(٣) ربما كان معناه أيضاً: الصلاة الفضلى؛ انظر:

Lammens Le Califat de Yazid I, 57 note 1.

(*) تخيل فخال، وتعوزه قوة الاستدلال.

(٤) في أهمية صلاة العصر في الإسلام، انظر

Arch f. Religionsw IX 293 ff.

الرواية أنّ اسمها: حميدة بنت أبي يونس ــ أنّها قالت: « أوصت عائشة لنا بمتاعها، فوجدت في مصحف عائشة: : « حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى [+ وهي العصر] »، كما رُوي أن عائشة نفسها حينما سُئلت عن النص الصحيح قالت: هكذا كنا نقرؤها(*) (في الحرف الأول) على عهد الرسول. ويروي بعضهم رواية ظاهرة الوضع، وإنْ صِيغت في قالب جدير بالوثوق، أنّ حفصة، وهي زوجة أخرى للرسول، أمرت من يكتب لها مصحفاً، فقالت: إذا بلغت هذا المكان فأعلمني، فلما بلغ: « حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى » قالت: أكتبْ « صلاة العصر »، فإنّي سمعت ذلك من رسول الله. ولكن آخرين، ممن يضيفون على الأقل إلى صلاة العصر صلاة وسطى غيرها، عارضوا هذه الرواية برواية بنص آخر لخبر حفصة، يفيد أنّ حفصة أملت على مولاها، الذي أمرته بكتابة مصحف لها: « حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى وصلاة العصر ». ولاستقصاء جميع الاحتمالات، كان لا بدّ من اتخاذ البراء بن عازب صحابي الرسول سنداً لرواية مؤداها أنّ النص كان يُقرأ عدة سنين على عهد الرسول: « حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ وصلاة العصر »، ثم غيّر الرسول نفسه هذا التعيين ناسخاً الأمر الأصلي بقراءة: « حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى(١) »(*).

(*) ما نقل عن عائشة فهو إما أنْ يكون قد نُسخ، وإما أنْ يكون من قبيل الآحاد، وهو على كل حال ضعيف لا يحتج به، ولم تكن عائشة في زمرة القرّاء المعتد بهم، وكذلك ما بعده فكل ذلك من أحاديث الآحاد التي لا تثبت قرآناً.

(١) الموطأ ج ١ ص ٢٥٤ فما بعدها، سنن الشافعي (القاهرة ١٣١٥ طبع القباني) ٨، وكل الروايات المتصلة بهذا الموضوع توجد بنصوص مختلفة في تفسير الطبري (الذي سنشير إليه من الآن بلفظ طبري طبع القاهرة سنة ١٣٢١هـ) ج ٢ ص ٣٢١ ــ ٣٣١.

(*) هذا يؤيد القراءة المشهور، ويدل على أنه إذا صحّ غيرها فقد نسخ. وإذا كان بعض الصحابة قد تمسك بذلك فهو من الآحاد الذين لا ينقض عملهم التواتر.

وقد فرض القرآن (في آية ٨٩ من سورة المائدة) كفارة للحنث في يمين اللغو: «إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ.... أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ»، وقد وقع اختلاف في الجيل القديم: هل فرض في النوع الأخير من الكفارة صيام ثلاثة أيام متتابعات، أو أنّ الكفارة تُعدّ حاصلة بصيام ثلاثة أيام غير متتابعة؟

فمن بين مدارس الفقه، تطلب مدرسة أبي حنيفة التتابع المتفق مع رأي كثير من ثقات المحدثين القدماء؛ فصيام ثلاثة أيام متفرقة لا يحقق الكفارة؛ وتساهلت في ذلك مدارس أخرى. وقد حلّ(*) ممثلو الرّأي الأوّل هذه العقدة المشكلة بإقحام رأيهم في نص القرآن بزيادة موضحة، فقرؤا: « فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ [متتابعات] »، ولا تذكر النصوص المشهورة هذه الزيادة الأخيرة؛ ولكنها نُسبت إلى القارئيْن السابق ذكرهما، اللذيْن كانا على اتصال قريب بكتابة القرآن: أُبيّ وابن مسعود، في روايات كثيرة سردها الطبري (جـ ٧ ص ١٨ ــ ١٩).

ويقدم نوعاً من اختلاف القراءات أهون مما سبق، ذلك الاختلاف في النصوص التي يبدو في كل منها مرادف آخر يؤدي نفس المعنى(١). كما إذا آثر

(*) إذا كان الحنفية قد حلّوا العقدة بإقحام رأيهم في نص القرآن كما يزعم، فمعنى ذلك أنّ القراءة متأخرة وأنّ الحنفية هم الذين أقحموها. كيف وهو يقول إنها قراءة عبد الله بن مسعود وأُبيّ بن كعب، وإذاً فهي متقدمة على الحنفية وعلى حكمهم. وعلى ذلك فإمّا أنْ يكون سند القراءة إلى ابن مسعود صحيحاً، وإذاً يكون الحكم مستأنساً بها فقط، لا على أنّها قراءة صحيحة، بل لأنها تمثل رأي ابن مسعود الذي كان من حجج الحنفية في الفقه (ومعروف أن مدرسة الحنفية نشأت على أسس ابن مسعود)، وإمّا أنْ يكون هذا السند غير صحيح إلى ابن مسعود، وإذاً فقد كفينا الرّد عليها، كما أنه إذا ثبتت الزيادة عن ابن مسعود فقد كان إذاً خليقاً بأنْ يحرق مصحفه، إلاّ أن يوجه ذلك بما ذكرنا من زياداته كانت تفسيراً لا قرآناً.

(١) في مثل هذه الاختلافات، انظر القالي: أمالي جـ ٢ ص ٨٠.

أبو السرار الغنوي(*) مثلاً أن يقرأ في الآية ٤٨ من سورة البقرة بدلاً من « نَفْسٌ عَن نَّفْــس » مردافه: « نسمة عن نسمة(١) ». ومثل هذا الاختلاف في النص كان يحكم عليه قديماً بــروح واسعة الحرية(*)؛ لأنه إذا كان المعنى لن يناله تغيير، بل يزداد وضوحاً في بعــض الأحيــان، فمن الجائز أن تستبدل بكلّ طمأنينة من كلمة غامضة أخرى أوضح منها(٢). فالآيــة ٣٨ مــن سورة المائدة تشتمل على الحدّ المفروض عقاباً على السرقة: « وَالسَّارِقُ وَالسَّــارِقَةُ فَــاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا »، وإذاً فأي الأيدي تقطع؟ الجواب في القراءة المروية عن ابن مسعود « والسَّارِقون والسَّارِقات (بصيغة الجمع بدل المفرد المذكور في القراءة المشهورة) فَــاقْطَعُواْ أيمانهما ».

وفي النهي عن الوزن الخاسر (آية ٩ من سورة الــرحمن) ورد: « وَأَقِيمُــوا الْــوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلاَ تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ »، فقرأ بعضهم (وقــد ذكر ابن مسعود أيضاً سنداً لهذه القراءة): « وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِاللسان »، بدلاً من « بِالْقِسْطِ »؛ وذاك اللفظ الأخير وإنْ كان غير غــامض أصلاً، فإنّ إقامة لسان الميزان تقدم الدليل على أنّ الوزن لم ينقص(٣).

(*) كان أبو السرار الغنوي كرؤبة وغيره من أجلاف العرب ومتأخريهم الذين لا يؤخذ لهم فــي القــرآن برأي ولا يعدّ قولهم فقهاً.

(١) الكشاف في تفسير الآية.

(*) بعض القدماء كان يذهب إلى حرية القراءة ويعمل بها مثل ابن مسعود وأُبي وغيرهما، ولكن قراءاتهم لم تنلْ القبول من إجماع المسلمين، كما أنها جبت بالمصاحف العثمانية، وإنْ بقي بعد ذلك من شــذّ، وحتــى الطبري الذي اعتنق هذا المذهب لم يعمل به؛ فقد أحصى في كتابه في القــراءات مــا رُوِي مــن القــراءات فحسب. كما أنّه في تفسيره رفض ما لم يقرأ به الحجة، بل فعل ذلك أيضاً في قراءات ثبتت عند غيره، ويبدو أنه لم تثبت عنده.

(٢) نولدكه جـ ١ ص ٥٠ (الطبعة الثانية).

(٣) انظرْ: الإحياء جـ ٢ ص ٦٩.

وفي آية ٢٦ من سورة مريم، إذ يجري الخطاب على لسان مــريم: « إِنِّــي نَــذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً »، استبدل « صمتاً » بلفظ « صَوْمًاً[*] ». بل نُسبت إلــى أنس بن مالك، موضع ثقة الرسول، قراءة: « صَوْمًا وصمتاً[١] ».

وفي آية ٩٣ من سورة الإسراء يقول المشركون لمحمد « لَن نُّؤْمِنَ لَــكَ... أَوْ يَكُــونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ »، وفي هذا يقول المحدث المكي مجاهد (المتوفى حــوالي ١٠٢/ ١٠٤هـ ٧١٩/ ٧٢١م): كنا لا ندري ما الزخرف حتى رأينا قراءة ابن مسعود[*]: « أو يكون لكَ بيــت من ذهب » فهو لفظ مرادف يشرحه (طبري جـ ١٥ ص ١٠٢).

وفي آية ٨٠ من سورة الكهف قرأ بعضهم: « فخاف ربك » بدلاً من: « فَخَشِــينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَاناً وَكُفْراً ». ولما كان الحديث هنا عن الله، فقد يمكن أنْ نرى من هذا أن رعايــة اجتناب العبارات التي ربما بدت غير لائقة بمقام الألوهية لم تكن مقصودة دائماً في اخــتلاف القراءات[*]؛ ففي قراءة النص يضطرب الموضوع الذي أسندت إليه الخشية فــي شــيء مــن الغموض، وقد فسره فعلاً أكثر المفسرين بأنه « عبد الله » المرافــق لموســى. أمــا القــراءة الأخرى فقد جاءت بصراحة لم تدعْ شكاً في أن المسند إليه الخوف هو الله.

(*) قراءة آحاد لعبد الله بن مسعود وكذلك قراءة أنس بن مالك فلا يعتد بها.

(١) انظر: الذهبي: تذكرة الحفاظ جـ ١ ص ٣٤٠.

(*) وإذاً فقد كانت قراءة ابن مسعود قراءة مجهولة لا يعرفها إلاّ قليل نادر، وحسبك أن مجاهداً وهو مــن هو في سعة الرواية والدارية لم يقف عليها إلاّ بعد لأي، ثم أخذها على أنها تفسير.

(*) يرد على نفسه بنفسه. والحقّ أنّه لا تصنع في القراءات، ولا قصد فيها إلى الاستجابة لداعٍ من دواعي الهوى التي يزعمها؛ وإنما المعوّل على صحة الرواية وتواترها.

وهناك اختلافات بعيدة المدى تحدثها أيضاً تغييرات لفظية لا تقدم مجرد تأويل بسيط في الدلالة، أو توضيح لبعض المواضع المشكوك فيها، كما في الأمثلة الأخيرة، بل تقدم مسخاً تاماً للقراءة المشهورة. وابن مسعود هو السند المذكور كثيراً في مثل هذه القراءات. فهو مثلاً يقرأ آيتيْ ٤٥ ـ ٤٦ من سورة الصافات: « يُطَافُ عَلَيْهِم بِكَأْسٍ مِن مَّعِينٍ* صَفراء لَذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ » بدلاً من: « بَيْضَاء لَذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ ». وفي آية ١٢٣ من نفس السورة: « وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنْ الْمُرْسَلِينَ » غيّر ابن مسعود اسم النبي فقرأ: « وإنّ إدريس أو إدراس[*] »، وبناءً على ذلك قرأ آية ١٣٠: « سَلامٌ عَلَى إدريسين » بدلاً من: « سَلامٌ عَلَى إِلْيَاسِينَ » (طبري جـ ٢٣ ص ٣١، ٥٦[١]).

وقد يحدث أنْ يُستبعد المعنى المفهوم من النص المشهور تماماً، ويوضع مكانه ما هو نقيضه[*]. ويقدم مطلع سورة الروم ذكراً لإحدى العلاقات التاريخية

(*) إذا صحّ هذا عن ابن مسعود فنقول: أما الأول وهو وضعه صفراء بدل بيضاء، فليس فيه شيء من المسخ، بل هي رواية آحاد لم يعتد بها القراء ومع ذلك فالكأس تكون بيضاء وتكون صفراء؛ وأما الثاني فهو يكون إذاً دليلاً على سوء حفظ ابن مسعود وحجة لاطراح قراءاته، لأن سياق الموضوع يتعلق بقصة إلياس لا إدريس.

(١) انظر الإحياء جـ ١ ص ٢٧٦. وهذا الاضطراب في القراءة ربما كان سبباً في افتراض أن النبييْن شخص واحد عند بعض المفسرين (بخاري نشر كريل جـ ١ ص ٣٢٥)، وأن الله رفع إدريس إلى السماء ثم أنزله باسم إلياس. ويأخذ المتصوفة بهذا الرأي ويربطونه بنظرياتهم (انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، أول الفصل الثاني والعشرين). راجع شرح الفصوص لعبد الغني النابلسي جـ ٢ (القاهرة ١٣٢٣) ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠.

(*) لم يستطع أحد في الماضين ولا اللاحقين إثبات تناقض في القرآن، وأين التناقض الذي يتسرع إلى زعمه دون روية؟ ألا يعلم أن معنى التناقض لا يتحقق إلاّ بتعاور شيئين متضادين على أمر واحد في ملابسات واحدة. وهل إذا قيل إنّ =

المعاصرة التي يندر ورودها في القرآن: « غُلِبَتِ الرُّوم فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُون » فعلى التفسير المشهور(١) تتضمن الآية انعكاس الأثر الذي تركه في نفس محمد انتصار الفرس على الروم (سنة ٦١٦م)، وقد وصل خبره إلى أهل مكة. وقد رحب المشركون بهزيمة النصارى؛ إذْ كانوا يميلون إلى الفرس. أما محمد فقد ساء تأثره من هزيمة النصارى إذ كانوا على حال أقرب إلى عاطفته. ولكنه في نفس الوقت عبر(*) عن ثقته بأن الدائرة ستدور قريباً على الفرس، وسيستدير حظ الحرب وجهة أخرى.

وفي هذا يرى المسلمون دليلاً على نبوة محمد: لأنه تنبأ بانتصار هرقل على الفرس (سنة ٦٢٥م) وأخبر به على وجه التأكيد(٢)، ولكن الجملة التالية لم تذكر لنا حقاً مثل هذا التحديد(*) لحدث تاريخي خاص

= الروم مغلوبون للفرس وغالبون على قوم آخرين غير الفرس من العرب أو غيرهم يكون في ذلك تناقض؟ لقد ذكر بنفسه أن معنى غلبت الروم على الفعل المجهول هو أنهم مغلوبون للفرس وعلى الفعل المعلوم أنهم غلبوا إحدى قبائل العرب. فأين التناقض؟

(١) أنظر: M. Hartmann, der islamische Orient II 415

(*) لم يعبر من تلقاء نفسه، وإنما هو تنزيل من حكيم حميد، ولقد صدق الله رسوله ما وعده به.

(٢) بناءً على بعض الأخبار المتصلة بهذا راهن أبو بكر مشركي مكة على تحقق هذا التنبؤ فكسب الرهان بطبيعة الحال وأنفقه في الصدقة (انظر الترمذي ص ٢٠٧؛ الحريري: درة الغواص نشر توركه ص ١٧٣، الإحياء جـ ٢ ص ١٢٠).

(*) بل هو تحديد مقيد ببضع سنين لا تبلغ العشر، وشأن من يعرب عن رغبة أو أمل ألا يحدد زمناً ما قصيراً أو طويلاً، وليس من سنة التاريخ سرعة تقلب الدول على هذا الوجه من السرعة وإنْ حصل في النادر. وقد غلب العرب الفرس والروم فلم يتقلب بهم الحظ وشيكاً كما يزعم، فهذا التحديد محال أن يكون إعراباً عن رغبة أو أمل يتهدد عدم تحققه مصير النبوة نفسها. وقد تحقق بعد أن غلب الفرس الروم أن دارت دورة الحظ فغلب الروم الفرس في السنة السابعة بعد ذلك، وهذه بضع سنين كما أخبر القرآن الحكيم. أما القراءة الثانية فإنها وإن تحقق ما أخبرت به أيضاً إلا أنها قراءة آحاد لم يأخذ بها القراء.

سيتحقق وقوعه يوماً، وإنما يريد محمد أن يعبر بوجه عام عن أمله في تقلب الحظ. فالروم الآن مغلوبون، ولن يمضي وقت طويل حتى يصيروا غالبين. وهذه هي سنة التاريخ المتقلبة الأطوار.

بيد أنّ الجميع لم يتفقوا على قراءة النص كما سبق. بل قُرئ أيضاً: « غَلَبَت الرُّوم (بالبناء للفاعل) [وهذا راجع إلى نصر أحرزه الروم توًّا على قبائل عربية تقع على الحدود السورية] فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غلبهم [من إضافة المصدر للفاعل] سَيُغْلَبون (بالبناء للمفعول) فِي بِضْعِ سِنِين ». والمسلمون الذين أجازوا هذه القراءة يرون فيها إخباراً بالنصر الذي أحرزته الجماعة الإسلامية الفتية على البيزنطيين بعد هذا الوحي بتسع سنين(١).

ونرى أنّ في القراءة المشهورة والقراءة المخالفة لها تأويلَيْن متغايريْن تغايراً بعيداً. فالمنتصرون في القراءة المشهورة هم المنهزمون في القراءة المخالفة. والفعل المبنى للفاعل في الأول مبنى للمفعول في الثانية، وإذاً فهما قراءتان وتأويلان لجملة واحدة من كلام الله متعارضان إلى أبعد مدى(*).

ومن أنواع القراءات المختلفة لنص القرآن، التي رأينا هنا عدداً منها، أودّ أن أضع قيمة كبيرة لطائفة سبقت الإشارة إليها من قبل، ولنا أن نتحدث عنها أكثر من ذلك لما لها من طابع أساسي.

ذلك أن عدداً من القراءات المخالفة للنص المتلقى بالقبول يجد الباعث إليه في الخشية(*) من السماح باستعمال عبارات متصلة بالله ورسوله، تبدو غير لائقة أو

---

(١) انظر: نولدكه ــ شفلي جـ ١ ص ١٤٩.

(*) قد علمت أن القراءة الثانية لم يعتد بها، وأنه على فرض صحتها فليس هناك ذلك التعارض الذي يشير إليه فضلاً عن التناقض الذي زعمه فيما سبق، لاختلاف الموضوع في كلتا القراءتيْن.

(*) العجب أنه قبل ذلك بقليل يقرر أن رعاية اجتناب العبارات التي ربما بدت =

غير متفقة مع وجهة النظر إلى وجوب تعظيم الله ورسوله. وهنا أراد بعض القراء استبعاد هذا التخوف من صدور ما لا يليق بتغيير يسير في النص: على نحو طريقة « تِقون سُوفرِيم » في نص العهد القديم(١)، وإنْ كان هناك حقاً فرق بين الطريقتيْن. فإن التغييرات اللفظية التي أجريت بباعث اللياقة وحسن الأدب في النص الأصلي للعهد القديم، قد وصلت إلى اعتماد نهائي، على حين لم تنجح دائماً مثل هذه التغييرات في نص القرآن للاحتفاظ بوجودها في النص المتلقى بالقبول.

وستنير بعض الأمثلة نوع هذه التغييرات التنزيهية(٢):

النص المشهور للآية ١٨ من سورة آل عمران: « شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ.. » أدرك بعضهم ما تثيره(*) شهادة الله لنفسه، لاسيما مع قرن ذكره بالملائكة وأولى العلم على أنهم شاهدون معه. فاستعانوا على علاج ذلك بالاستعاضة عن قراءة الفعل: « شَهِدَ اللهُ » بصيغة الجمع: « شهداء الله »

= غير لائقة بمقام الألوهية لم تكن مقصودة في اختلاف القراءات. كما أنه هنا يتخبط بين جعل هذه الرعاية عاملاً في الاختلاف، وبين جعلها غير عامل في ذلك. إذ لم تحظ القراءات المترتبة على ذلك باعتماد كما حصل في كتب اليهود. وإذاً فهذه مزية انفرد بها القرآن ودليل على أن القراءات لم تكن معرضة لدواعي الهوى ونزعات النفوس.

(١) انظر:

A. Geiger, Urschrift und Uebersetsungen der Bibel (Breslau 1875): 313 ff.

2) Nöldeke, Neue Beitraege Z. Semit. Sprachwissensch.

وفي: تقون سوفريم، انظر:

J. Z Lauterbach. Midrash and Mishnah, in Jewish Quart. Review, N.Y. (1906) VI, 34 ff.

(٢) انظر:

Vollers, Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien (Strassburg 1906) 195.

(*) أي شيء يثيره ذلك؟ إن هو إلاّ خيال صبياني لا يحيك إلاّ في نفس جولدزيهر وأمثاله.

رابطين ذلك بالسياق في الآية السابقة على أن يكون المعنى: الصابرين والصادقين... شـهداء الله أنه لا إله إلاّ هو، والملائكة الخ.

بيد أنّ من أحدثوا التعديل المذكـور لم يجروا مثله في الآية ١٦٦ من سورة النسـاء: « لَّكِنِ اللهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلآئِكَةُ يَشْهَدُونَ » فتركوها دون تغيير لصـعوبة التعديل بها(*).

وفي الآيتيْن ١١ ـ ١٢ من سورة الصافات، يندد الله بعدم إيمان المشركين من أهـل مكة الذين ينكرون الإيمان بالبعث ساخرين: « فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَم مَّنْ خَلَقْنَـا (أيْ مـن السماء والأرض والكواكب والمـلائكة التي عدّت قبل ذلك) إِنَّا خَلَقْنَاهُم (النـاس) مِّـن طِـينٍ لاَزِبٍ* بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ». ويبدو أن إسناد العجب إلى ضمير المخاطب [وهو إذاً محمد] من قبيل التصحيح والتصويب(*). والقراءة الأصلية المنسوبة إلى الكوفيين، والتـي أخـذ بهـا أيضاً عبد الله بن مسعود، والتي تعارضها قراءة المدنيين والبصريين والمعتمـدة فـي أوسـع الأوساط وأكثرها، يبدو(*): أنها « عجبتُ » بالإسناد إلى ضمير المتكلم. وفـي هـذا العجـب المنسوب إلى الله سلك المتأولون مسالك شتى. وبسهولة وجد بعضهم معنى مجازياً

(*) وهذا دليل على أنه يبنى أقواله على هواه. ولو أن القراءة الأولى كانت مبنية على ما ذكـره للـزم أن يراعى ذلك أيضاً في آية النساء.

(*) لا وجه لذلك فالقراءتان من السبع وكلتاهما معتمدة، والعجب إما مسند إلى الله فهو متأول ككثير غيـر في القرآن، أو مسند إلى محمد في حال التكلم كما في حال الخطاب، انظرْ كتب التفسير في الآية.

(*) لا بداء في القرآن، وليس هناك قراءة أصلية وأخرى ثانوية، بل كلتا القراءتيْن صحيحة الروايـة كمـا سبق. وحسبك قول الطبري الذي نقله المؤلف تبياناً للصواب.

لذلك. وآخرون ذهبوا إلى أنّ المسند إليه العجب ليس هو الله، بل محمد: فهو الــذي يعجــب، ولكن المتقين رأوا مما لا يليق حتى مجرد إفساح المجال لامكان التصريح بوصف الله بصــفة العجب؛ وبتغيير بسيط في الحركات جعلوا من ضمير المتكلم ضــمير المخاطــب، فالخطــاب موجه من الله إلى محمد: بل عجبتَ و[هم] يسخرون، أي عجبت من كفرهم الساخر.

والذي يَحْمِلُ هنا على افتراض إن صيغة المتكلم هي القراءة الأصــلية، هــو بعــض ملابسات اقترنت برواية هذه القراءة. فالطبري (انظر فيما بعد ص ٦٣ ـــ ٦٤) يقــول (جـ ٢٣ ص ٢٦): إنهما قراءتان مشهورتان في قرّاء الأمصار وأنّ التنزيل نزل بكلتيهما، ولم يفضــل واحدة منهما على الأخرى، فقد أمر الرسول أنْ يقرأ بالقراءتيْن كلتيهما. فإذا كان الطبري، وقد جرى على ألا يقبل من القراءات المخالفة إلاّ ما كان معناه غيــر مختلــف، يعطــي القــراءة الموهمة ما لا يليق مكاناً مساوياً للقراءة المشهورة، مؤيداً ذلك بحجج راجحة الوزن فلا بدّ أن يكون لهذه القراءة جذر عميق. وأن يكون إبعادها(*) في وقته قد سبب بعض المصاعب.

وذاك القاضي شريح القريب العهد بالجيل الأول من المسلمين (كوفي تــوفي حــوالي ٦٩٦ ـــ ٦٩٨م عن ١٢٠ سنة فيما يُروى)، والذي يبدو أنَّه كان من أشد الحريصــين علــى إذاعة القراءة الجديدة، قد صار، حتى بعد وفاته، بسبب حرصه على إذاعة هــذا التصــحيح، هدفاً لسخرية إبراهيم النخعي الذي كان يُعدّ أعلم علماء الدين في وقته (هو أيضاً كوفي تــوفي حوالي ٩٦هـ/ ٧١٤م). كان شريح يقول إن الله لا يعجب من شيء، وإنما يعجب من لا يعلــم، فيجب قراءة

(*) من ذا قال باستبعادها؟ وإذا كان شريح أعجبته القراءة بضمير الخطاب وغيره القراءة بضمير المــتكلم فلا يعدو ذلك أنْ يكون حرية في اختيار قراءة من القراءتيْن الصحيحتيْن، أيْ أنها حرية محــدودة الــدائرة لا اختيار بالهوى والباطل.

عجبت بالفتح. وفي ذلك يقول إبراهيم: إنّ شريحاً كان يعجبه علمه، وعبد الله أعلم؛ يريد عبد الله بن مسعود، وكان يقرأ بالضم[(١)].

وفي آيتيْ ٢ ــ ٣ من سورة العنكبوت: « أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ* وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ »، تشتمل هذه الكلمات ــ في نظر الفهم البسيط ــ على افتراض أنّ الله سيعلم ذلك أولاً بعد امتحان، كأنما لم يعلمه دون ذلك، وكأنما ليس هو الذي قدّره وقضاه. ويبدو أنّ قراءة منسوبة إلى عليّ والزّهري قُصد بها[(*)] إلى رفع هذه الشبهة. وهذه القراءة تجعل من « فَلَيَعْلَمَنَّ » بتغيير حركاتها « فليُعْلِمنَّ » بمعنى فليُعَرِّفَنَّ الله الناس بهم، أو بمعنى فليسمنّهم الله بعلامة يعرفون بها؛ فعلامة[(*)] الصادقين سواد العيون أو كحلها، وعلامة الكاذبين زرقة العيون. وتُعدّ زرقة العيون عند العرب علامة على خبث الطوية، وتُعدّ

(١) الكشاف في الآية، جـ ٢ ص ٢٦١.

(*) هي قراءة آحاد لا يُعتد بها في القراءات المتواترة ولا الشاذة، أيْ لا في السبع ولا الأربع عشرة، ولم يخطر ببال أحدّ تغيير قراءة بقصد اختياري، فهو تقوّل على عليّ والزهري بالباطل وهما أجلّ من أنْ يفعلا ذلك بهذا القصد، بل إذا صحّ ذلك عنهما فلا بدّ أنّهما روياه. ولم يوكل القرآن لعليّ ولا لغير عليّ. على أن هناك آيات كثيرة تخبر بتحقق علم الله في المستقبل، فهل فعل عليّ والزهري مثلاً في الآية: « أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرين » ونحوها؟ كلا بل الحق أنه لا شبهة في ذلك أصلاً، وقد فسّر العلماء هذا العلم بأنه تعلق علم الله بالمعلوم في واقع الأمر، وهذا غير العلم بحصوله قبل أنْ يقع، كما فسّر بوجوه أخرى.

(*) هذه تأويلات يتمحك بها بعض المتكاثرين من المفسرين لإظهار سعة علمهم ويحاولون بها تدريب الذهن في تخريج قراءة أو أخرى، وكثيراً ما يولع المؤلف بالإقتداء بهؤلاء في التكاثر والخروج لإظهار سعة إطلاعه.

قبيحة يتشاءم بها(١)، وينسب إليها أحياناً قوة سحرية ضارة(٢).

وفي الآية ١١٢ من سورة المائدة، يسأل الحواريون بعد أنْ آمنوا بالله وبعيسى: « يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ » ومثل هذا السؤال لا يمكن أن يكون صدر على لسان الحواريين(*). لهذا قرأ

---

(١) انظر ZDMG LIV 441 (عبد الرحمن بن حسان)، ابن سعد جـ ٣ قسم ١ ص ٢٧٢. وفي يوم القيامة يقوم العصاة زرق العيون (انظر الآية ١٠٢ من سورة طه)، قال الشافعي: إذا رأيت كوسجاً (خفيف شعر اللحية) فاحذره (فإنه ماكر)،انظر: Talm.b. Sanhedrin 100b. zu Zaldekan . وهناك فهرست مطول عن كتب الساميين وغيرهم في هذا الموضوع بالمجلة المجرية: Ethnographia XXIX [1918] 140 . ويقول ابن السبكي في الطبقات: لم أجد خيراً في أزرق العين (جـ ١ ص ٢٥٨). وفي مرثية للشماخ في عمر، وصف قاتله بأنه كان أزرق العين (حماسة ٤٨٨ بيت ٤) ومن هنا كانت زرقة العين كثيراً من ألقاب السخرية. ويطبق الشيعة ذلك على عمر (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب). ويسمى أصحاب بختيار البويهي منافسه عضد الدولة: زريق الشارب، وفي التصغير أيضاً قصد التحقير (ياقوت نشر مارجليوث جـ ٥ ص ٣٥٥). وفي نظرة صوفية إلى الأمور الدنيوية مُثلت الدنيا بعجوز شوهاء زرقاء عمشاء (الإحياء جـ ٣ ص ١٩٩). كذلك: ابن الزرقاء، من أوصاف السخرية (انظر مثلاً ابن سعد جـ ٧ ق ١ ص ٦٨). وأعداء الأمويين يسمون خلفاءهم: بني الزرقاء (ترمذي جـ ٢ ص ٣٥). بيد أن لقب: الأزرق كثير كثرة فائقة دون قصد الذم. وذكر الدميري دواءً لتغيير زرقة العين عند الأطفال (حيوان جـ ١ ص ٤٩ مادة إنسان) وانظر:

Lammens, Le Califat de Yazid 39 (M.F.O. IV 271);
Vollers. Centenario Amari 191;
Rescher, Der Islam IX 30.

(٢) الكاهنة زرقاء اليمامة ـــ دم حيض من عذراء زرقاء العين يوضع في دواء يبطل السحر، انظر الأغاني جـ ٢ ص ٣٧، ياقوت: معجم البلدان جـ ٢ ص ٢٨٢.

(*) كيف لا يمكن ذلك؟ ألم يذهب الحواريون كل مذهب في مطالبة عيسى =

بعضهم مع اقتسار للتركيب: « هل تستطيع ربَّك » بمعنى تستطيع سؤال ربك، أيْ أنْ تجعلــه يفعل ذلك بناءً على سؤالك إياه[١].

وقد دعت إلى مثل هذه الحيطة أيضاً قراءة للآية ١١٢ من سورة الأنبياء: « قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ » فلم يرتض أحد ثقات القرّاء[٢] ــ ويبدو أن تصحيحه لم يجد قبولاً ــ أنْ يطلــبَ محمد إلى الله أنْ يحكم بالحق، كأنما في الإمكان أن يحكم بغير ذلك، فأراد رفع هــذه الشــبهة بتحويل الصيغة، بوساطة تغيير حركاتها مع الاحتفاظ بمحصولها الصوتي، من صيغة الــدعاء إلى صيغة التفضيل[*]، وبهذا ينتقل الكلام من الإنشاء إلى الإخبار: « ربي أَحْكَمُ بــالحق » أيْ ربي أعظم حكماً بالحق من كل حاكم، ولن يحيك من ذلك شيء بالنفس.

والآية ١٠٦ من سورة البقرة: « مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا

= بالدليل على صدق رسالته؟ وهذا شأن كل عاقل يريد الاطمئنان إلى صحة ما يلقى إليه من أخبــار. وهــل يفترض أحد أنّ الحواريين كانوا من الغفلة بحيث يؤمنون بنبي لمجرد أن يخبرهم بنبوته؟ لقد ســأل أصــحاب موسى نبيهم أكبر من ذلك فقالو له: « أرِنَا اللهِ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ ».

(١) كشاف في الآية جـ ٢ ص ١٧٤.

(٢) ذكر الطبري (جـ ١٧ ص ٧٦) أنه الضحاك بن مزاحم (المتوفى ١٠٥هـ = ٧٢٠م) وانظر البيضــاوي جـ ١ ص ٦٢٦ ولم يسمّه.

(*) هي قراءة آحاد لابن عباس، ومن قرأ بها بعده اعتمد عليه، والضحاك ليس من ثقات القراء كما زعم، وإنما اشتهر بالتفسير. ولم تعتمد هذه القراءة في السبع ولا الأربع عشرة، فهي لم تبلغ حتــى مبلــغ القــراءة الشاذة. وهذا البداء لا وجه لها هنا ولا في قراءة ما من قراءات القرآن، فقد علمت أن أساس ذلك هو الرواية والنقل. ولا لبس في معنى القراءة المعتمدة، فمعناها أنّ المسلمين يطلبون التعجيل في الدنيا بعذاب الكــافرين والتشديد عليهم بالعدل. فالمراد هو طلب التعجيل والتشديد، وقد تم للمسلمين ذلك يوم بدر وما بعده.

أَوْ مِثْلِهَا »، تفيد أن الله يريد أنْ يسلط النسيان على ما أوحـي بـه. وهـذا تـراءى لـبعض العلماء(*)، من وجهة النظر إلى عدم تغير الإرادة الإلهية، تعبيراً أبعد عن اللياقـة مـن نسـخ الأحكام الإلهية عملاً، مع عدم محوها من الذكر والتلاوة، حيث تبقى في النص على أنها كلام الله.

وقد دعت هذه الشبهة إلى القراءات التالية:

« تنساها » أنت يا محمد،

« ننسأها » أيْ نرجئها ونؤخرها دون أن نرفعها بالكلية. وبذلك قرأ كثير من الصحابة والتابعين، وعنهم كثير من قراء الكوفة والبصرة. واتخذ كثير من المفسرين هذه القراءة أساساً لتفسيرهم.

وقرأ سعيد بن المسيب (المتوفى سنة ٩٤هـ = ٧١٢م) المشهور بورعه: « ننسـاها » بإسناد النسيان إلى الله(*). وبديهي أن سعد بن أبي وقـاص غضب حين بلغه ذلك عنه فقـال: « إنَّ القرآن لم ينزل على المسيب ولا على

(*) في هذا الأسلوب من التقرير تمويه ظاهر، فإنه يطلق هذا التحديد وهو قوله: بعض العلمـاء، إطلاقـاً غير علمي، كما فعل ذلك من قبل في قوله: بعض ثقات القرّاء (وأراد الضحاك بن مزاحم كما في التعليـق)، وهو يريد ببعض العلماء من قرأ بذلك من الصحابة أو التابعين، وهؤلاء كانوا عرباً حديثي العهـد بـالفطرة فكانوا بحكم ذلك بعيدين عن التعمق والتفلسف وغوص الفكرة، جديرين إذا ألقي إليهم كلام الله أن يفهموه على الوجه الصحيح، وقد أنزل بلسان عربي مبين، وجرى على نمط الكلام العربي في إبـلاغ القصـد بمختلـف الأساليب من التصريح والتلميح.

(*) هذا محمل غير ما قصد إليه سعيد بن المسيب، بل قصد تخفيف الهمزة، والأصل: ننسأها، أيْ نؤخرها فخفف الهمزة، وليس في ذلك شيء من النسيان، وإنكار سعد بن أبي وقاص لأنّ هذه القراءة لم تصح عنـده، وإلاّ فقد قرأ ابن كثير وأبو عمر من السبعة: ننسأها بالهمز وفتح النون أيْ نؤخرها، وإنْ لم يخففا الهمزة.

آل المسيب(*)» (طبري ج ١ ص ٣٥٩ ــ ٦٠).

وفي الآية ١٠٦ من سورة المائدة، يدور الحديث حول الوصية شفاهاً. فإذا حصل أدنى شك في صدق الشاهدين: « فَيُقْسِمَانِ بِاللهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لاَ نَشْتَرِي بِهِ ثَمَناً وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلاَ نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللهِ إِنَّا إِذاً لَّمِنَ الآثِمِينَ ». وكأنما بدا(*) لعامر الشعبي (المتوفى ١٠٣هـ = ٧٢١م) أنَّ إيقاع الكتمان على مفعوله الذي هو « شَهَادَةَ اللهِ » غير لائق، إذا كان ذلك ربما أفاد أنّ من الممكن كتمان شيء شهيده الله نفسه. فتخلص من ذلك، هو أو الثقات الذين ربما اعتمد عليهم (انظر كتب التفسير، على الأخص الطبري ج ٧ ص ٦٧) بتنوين لفظ: « شَهَادَةَ » على حذف الإضافة، ومد همزة « ألله » على ابتداء جديد: « وَلاَ نَكْتُمُ شَهَادَةً آللهِ إِنَّا إِذاً لَّمِنَ الآثِمِينَ »، أيْ والله، فالاستفهام عوض عن القسم.

ويتبين مدى ما دعا إليه الخوف والتقوى من مثل هذه التصويبات التنزيهية فيما جرى على الآية ١٣٧ من سورة البقرة، حيث قيل عن اليهود: « فَإِنْ آمَنُواْ بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ »، فقد غلبت على نفوس الأتقياء المتخوفين شبهة لا أساس لها أصلاً عند الإمعان اللغوي، هي أنّ منطوق اللفظ يضع على ذلك إلى جانب الله مِثْلاً يدعى اليهود أنهم يؤمنون به. وهم يبعدون الشبهة التي تخامرهم بتغيير مستأصل، فيحذفون من النص لفظ: « مِثْلِ » الذي أثار الشبهة، ويقرؤن: « فَإِنْ آمَنُواْ بِمَا آمَنتُم بِهِ ».

(*) حسبك هذه دليلاً على أن القوم لم يكونوا يعبأون بقراءة إلاّ إذا كانت ثابتة بالنقل والرواية عن الرسول، فإنّ القرآن إنما نزل عليه ولم ينزل على المسيب ولا على آل المسيب ولا على أحدٍ كائناً من كان من العلماء أو الصحابة خلاف الرسول، فلا مجال للهوى أو القصد.

(*) ليس للشعبي ولا غيره أنْ يبدو له في القرآن، وليس هناك إيهام بل المراد من شهادة الله الشهادة التي أمر الله بها كما يجب. وإذا قرأ الشعبي قراءة فلا بدّ أنها ثبتت عنده وقد كان قارئاً، بيد أن هذه القراءة لم تعتمد في السبع ولا الأربع عشرة فهي لم تبلغ مبلغ الشذوذ.

وقد دعا أيضاً إلى مثل هذه التصويبات القصد إلى تعظيم مناقب الرسول ومن قبله من الرسل، إذا تراءى لمن يبالغون في التزمت والخوف من علماء القرآن أن القراءة المتلقاة بالقبول قد تمس هذه المناقب أدنى مساس.

ففي الآية ١٦١ من سورة آل عمران: « وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ »، وردت في التفسير المأثور لتوضيح هذا التحذير أحوال يؤخذ منها أن بعضهم شكّ في أن النبي عمل عملاً لم يخل من المؤاخذة تماماً في بعض أمور تافهة، فيقال إنّه بعد معركة بدر لم يجعل قطيفة حمراء ضن الغنائم التي قسمها؛ ومرة أخرى، حينما ابتعدت عن سواد الجيش طلائع وجهها لاستطلاع العدو، قسم ما غنمه من سرية معادية التقى بها على من حضر معه من المقاتلة فحسب، مهملاً الطلائع الذين تغيبوا بأمر منه.

وإذاً فربما بدا غير لائق في نظر بعض المؤمنين أن يُفسح المجال لأدنى افتراض يُنسب إلى الرسول عملاً غير صالح، ولو على وجه السلب. وقد أزال هذا الإشكال كثيرون (عند الطبري جـ ٤ ص ٩٧، القسم الأعظم من قرّاء المدينة والكوفة، وعند غيره من المفسرين أفراد فقط ولكنهم على كلّ حال من كبار القراء) بقراءة الفعل مبنياً للمجهول: « مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يُغَلَّ ». وبهذا حُذفت من أول الأمر الريبة، أو الافتراض غير اللائق، بإمكان أنْ يأتي الرسول غير الحقّ(*).

(*) جرى المؤلف شوطاً عجيباً في مضمار الخيال، والحقّ أن الاتهام حصل فعلاً من بعض المسلمين للنبي وإنْ كان ذلك في سريرة نفوسهم، ونزلت الآية في ذلك رداً عليهم وتعليماً للمؤمنين إذا كانوا حديثي عهدٍ بالإسلام. بل في هذا، وفي أن القراءة بالفعل المبني للمعلوم هي القراءة المشهورة حجة على أن الإسلام لا يداري ولا يواري، ولو دار ذلك بخلد أحد من المسلمين لما اعتمدت هذه القراءة بل لاستؤصلت من المصحف، ولكنها كلام الله الذي قرأ به الحجة فلا تغيير فيه ولا =

وكان لا بدّ أن تسبب للمفسرين حيرة كبيرة آية ١١٠ من سورة يوسف: « حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّواْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ جَاءهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَاء وَلاَ يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ ».

والمعضلة هنا في الكلمات: « وَظَنُّواْ أَنَّهُمْ قَدْ كذبوا » بالبناء للمعلوم، أيْ صدر عنهم الكذب، إذْ لا شكّ أنّ هذه هي القراءة الأصلية(*) والجملتان: حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ، و: قَدْ كذبوا أسند الفعل فيهما إلى فاعلٍ واحدٍ الرسل. فقد أنذروا الكافرين بالوعيد فلم يتحقق، فاستيأسوا من ذلك، وظنوا أنّ ما أنذروا به ليس حقاً. ولكن أخيراً جاء من عند الله ما يكشف كلّ شكّ: عقاب المجرمين ونجاة الصادقين، وتمت النصفة للأنبياء. وهنا يردّ محمد، متخذاً من حالة الأنبياء السابقين مثلاً، على استهزاء المشركين ببلاغه عن اقتراب الساعة وحساب الآخرة وكلاهما لما يقع بعد.

بيد أنّ كون الأنبياء قد ظنوا أنهم كَذَبُوا أيْ صدر عنهم الكذب، أمر لا يستطيع مؤمن صادق الإيمان أن يتحمله ويتقبله، فبدا من الأهمية بمكان إيجاد حلّ لهذا الإشكال، وجعلت الرواية زوج الرسول عائشة تتدخل في الأمر، وكان لا بدّ أن يسمح إصلاح النص بطائفة من الاحتمالات (الطبري ج ١٣ ص ٤٧ ــ ٥٢) أذكر هنا بعضها فحسب. فقد قرأ بعضهم بدلاً من: كَذَبُوا بالبناء للمعلوم، كُذِبُوا، أو: كُذِّبُوا، بالتخفيف والتشديد على البناء للمجهول (وقد صارت

= تبديل وقراءة المعلوم هي قراءة ابن كثير وأبي عمرو وعاصم من السبعة ووافقهم ابن محيصن واليزيدي، وقرأ الباقون بضم الياء وفتح الغين على المجهول، ومعناها متردد بين المعنى الأول نفسه، وهذا أيضاً مما يرد على المؤلف، وبين النهي عن أن يخون أحد النبي.

(*) انظر تعليقنا (ص ١٣) على تخبط المؤلف وادعائه ما ليس له من افتراض قراءة أصلية وأخرى فرعية.

القراءة بالتخفيف على البناء للمجهول هي القراءة المشهورة فيما بعد)، أي أنّ المشركين كذبوا الأنبياء، أيْ رموهم بالكذب. ولكن على ذلك تكون كلمة « ظنوا » في غير محلها، ولهذا عالجوا ذلك بتأويل معنى الظن، فهو قد يدل عند الضرورة على معنى « العلم » أيضاً.

وآخرون يبقون القراءة المعترض عليها دون تغيير، ولكنهم يلجئون إلى التصرف النحوي مفترضين أن الفاعل المسند إليه الظن هم المشركون، أيْ وظن المشركون أنّ الرسل قد صدر عنهم الكذب. كما ذهب بعض إلى العكس: وظن الرسل أن المشركين قد صدر عنهم الكذب.

وهذا الجهد الذي بُذل لإنقاذ قراءة كَذَبُوا، من وجهة نظر التفسير، دليل على أنها هي القراءة(١) الأصلية(*).

ويدل على ذلك أيضاً استصحاب قصص أخرى أحاطت بالجدل حول هذا النص، فقد سأل فتى من قريش سعيد بن جبير: كيف تقرأ هذا الحرف فإني إذا أتيت عليه تمنيت ألاّ أقرأ هذه السورة. وفي رواية أخرى ذُكر فيها أن السائل هو مسلم بن يسار، قال: آية بلغت منى كل مبلغ. فهذا الموت أن تظن الرسل أنهم قد كذبوا، فلما أجابه سعيد بأن الفاعل في الجملة الثانية هو المشركون، وثب مسلم فعانق سعيداً وقال: عافاك الله كما سررتني الآن.

وفي الآية ١٢ من سورة يوسف، يقول إخوة يوسف ــ وقد أرادوا به شراً ــ لأبيهم: « أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَداً يَرْتَعْ وَيَلْعَب ». وقد رويت أكثر القراءات اختلافاً في كلمة « يرتع » (هل هي من رتع أو من رعى، فتختلف القراءات في

---

(١) احتفظ النص عند الزمخشري بهذه القراءة.

(*) عرفت أنه لا وجه لادعاء قراءة أصلية أو غير أصلية. وقد جهل المؤلف غرض النص الحاصل على جميع القراءات، وهو المبالغة في تصوير حالة اليأس عند الأنبياء عليهم السلام من الاستجابة إلى دعوته.

دائرة هذه الاختلاف في الصيغة الاشتقاقية). وتهمنا هنا الكلمة الثانية: « ويلعب » وهي أكثر القراءات ألفةً لدى القرّاء، ولكن القراءة الأساسية في نص الزمخشري والبيضاوي «ونلعب»، على حين ذكرت القراءة بإسناد الفعل إلى ضمير الغائب على أنها قراءة أخرى. وفي الواقع أنّ القراءة الأولى [ونلعب، بالإسناد إلى ضمير المتكلم، وهي الأولى عند الزمخشري والبيضاوي] هي القراءة الأصلية، فقد جاء في الآية ١٧ حيث أخبر إخوة يوسف أباهم بوفاة يوسف: « إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِق » فهنا يصح فقط أنْ يكون الفعل مسنداً إلى جمع المتكلم. بيد أن هناك سبباً وجيهاً في اطراح هذه القراءة. فإنّ الطبري الذي ذكر في تفسيره أنها (قراءة نلعب) هي قراءة بعض البصريين خلافاً للكوفيين، وأنها أيضاً قراءة أبي عمرو، احتفظ لنا في نفس الوقت بهذا الخبر المدرسي: قيل لأبي عمرو: كيف يقولون نلعب وهم أنبياء؟ قال: لم يكونوا يومئذٍ أنبياءً.

فاطراح القراءة البصرية، التي جعلها ثقات ذوو مكانة في علوم القرآن (كالزمخشري وغيره) أساساً لتفسيرهم، صدر إذاً عن باعث التعظيم لأولاد الأنبياء الذين قدر لهم أنْ يصيروا أنبياءً[1]، واللعب الذي تظاهروا بأنهم يريدون مزاولته لا يتفق مع ما قدر لهم من رفيع المقام. ولا يمكن أنْ يُظَنَّ بالقرآن نسبة هذا الميل إليهم. ولم يلق من قال بهذا التصويب بالاً لما جاء في الآية ١٧[*].

---

(١) اختلف العلماء الإسلاميون في نبوتهم (وقد اختلف في استنبائهم، كشاف في الآية ٩٨ من سورة يوسف). وألف السيوطي رسالة في ذلك (انظر بروكلمان جـ ٢ ص ١٤٦ رقم ٢٠). وفي حديث ضعيف أن يعقوب دعا ربه أن يعفو عن أبنائه فأمنوا على دعائه فأوحي الله إلى يعقوب: قد عفوت عنهم وجعلتهم أنبياءً (إحياء جـ ١ ص ٢٨٥) وقد ذكرت أسباب كثيرة لطلب العفو عنهم. وقد عدوا لهم في سورة يوسف آية ٨ ـ ٢٠ أكثر من أربعين معصية (إحياء جـ ٤ ص ٣٣٠).

(*) هذا دليل على بطلان نظريته. فلو كان المقصود هو التصويب لا ترجيح =

كذلك يروى أن تصويباً للنص أنقذ لواحد من أبناء يعقوب سمعته المهددة. ففي الآيـــة ٨١ من سورة يوسف، قال إخوة يوسف لأبيهم، بعد أن وجد يوسف السقاية التـــي وضـــعها ـــ عن تدبير مقصود ـــ في رحل أخيه بنيامين: « إنّ ابنك سَرَقَ »، وعلى هذا يكون فـــي ذلـــك إقرار بخطيئة بنيامين، وقد محت هذه الخشونة قراءةُ الكســائي: « سُـــرِّقَ » أيْ نُســـب إلـــى السرقة، وبهذا القراءة قرأ أبو الخطاب الجراح في إحدى ليالي رمضان إذْ كان يـــؤم الخليفـــة المستنصر في الصلاة، وقد عبر الخليفة الذي كان يهتم للمسائل الدينية بعد الصلاة عن إعجابه بقراءته إذْ قال: « إنّ هذه القراءة فيها تنزيه(١) أولاد الأنبياء عن الكذب »(*).

وأود في هذا السياق أن أشير إلى أن مثل هذه الاحتياطات الدينية قد دعت أيضاً فـــي بعض الأحيان إلى إجراء تصويبات في الحديث(٢)، وإنْ كانت نصوصه من أول الأمـــر أكثـــر اضطراباً من نص القرآن. وسنختار عن قصد مثالاً يبدو تافهاً لنبين إلى أيْ مدى مـــن الدقـــة تذهب الشكوك العقدية عن علماء الدين. رُوي أن النبي كان إذا جاء سائل قال لمن حضر مـــن أصحابه: « اشفعوه فلتؤجروا وليقضِ الله على لسان نبيه ما يشاء » أيْ أنّ ما سأجيب

= الرواية لرُوعي ذلك. ولم ير أحد غضاضة في نسبة اللعب إلى أولاد الأنبياء لاسيما قبل أن يكونوا أنبيـــاءً. بل لقد كان المهم في أن يرسل أبو يوسف ابنه هو أن يرتع ويلعب.

(١) انظر السيوطي: تاريخ الخلفاء (القاهرة ١٣٠٥هـ) ص ١٧٢، رواية عن الســلفي الــذي أخبـــره أبـــو الخطاب نفسه بهذه القصة.

(*) ليس في ذلك شيء من الكذب فهم قد صرحوا بأن حكمهم على ما رأوه لأن الصواع اســتخرج مـــن وعائه، وقد خفف ذلك بقولهم: ما كنا للغيب حافظين، فهم لم يشهدوا إلاّ بقدر ما رأوه وعلمـــوه فـــي ظـــاهر الأمر، ولم يعلموا الأمر الخفي وهو أن الصواع دس في رحله.

(٢) تجد بعض الأمثلة لذلك في كتاب: العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٩٧ فما بعدها.

به السائل بعد شفاعتكم ليس من عندي، ولكنه يوافق ما قضى به الله[١] فلفظ: ولـيقض الله.... يبدو أنه غير لائق في حق الله (عند أهل السنة لا المعتزلة)[٢] لأنه يقتضي الوجوب ولا يجب على الله شيء. وقد جاءت رواية أخرى أزالت هذا الإشكال إذا غيرت فعل الوجوب إلى الوقوع: « ويقضي الله »[٣]، وبهذا أبعد عن البال إيجاب شيء على الله[*].

حقاً ورد هنا وهناك ما يدل على الاتجاه الأقرب إلى الاعتدال؛ نحو رفض التغييرات التنزيهية التي يبدو عدم أهميتها. وقد نُسب مثال من هذا الرفض إلى عبد الله بن مسعود بالذات، وهو فيما عدا ذلك شديد الاعتزاز بحرية التفكير[٤]. وذلك في الآية ١١٩ من سورة التوبة، حيث يرد منطوق النص المشهور: « اتَّقُواْ اللهَ وَكُونُواْ مَعَ الصَّادِقِين » فعبارة الحث على الصدق هنا يبدو أنها لم تكن حاسمة على وجه كاف عند بعض الأتقياء، فقد يكون الرجل مع الصادقين ولا يكون منهم. لذلك آثروا قراءة: « وَكُونُواْ من الصَّادِقِين ». وفي هذا رُوي عن ابن مسعود أنه قال: « لا يصلح الكذب في جد ولا هزل، ولا أن يعد أحدكم صبيه (حبيبه)

---

(١) البخاري: باب الأدب رقم ٣٦.

(٢) انظر: Vorlesungen 104

(٣) انظر: القسطلاني جـ ٩ ص ٣٢، وساقه الغزالي في الإحياء جـ ٢ ص ١٨٧ بهذا النص أيضاً.

(*) لا إشكال في ذلك أصلاً، فإن اللام تفيد مجرد الطلب، وهو قد يكون أمراً أو دعاءً أو التماساً، وقد ورد في القرآن: ليقضي علينا ربك، ومن كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مداً، الخ.

(٤) لسنا بحاجة إلى تكرار أن مثل هذه الشخصيات ليست مقصودة لذاتها، بل ما يُنسب إليها إنما يمثل اتجاهات الأجيال الإسلامية السابقة، مهما كانت أسماء من نُسبت إليهم.

ثم لا ينجزه اقرءوا ــ إنْ شئتم: « وَكُونُواْ مَعَ الصَّادِقِين »، فهل فيها من رخصة »[(١)][(*)].

* * *

والقراءات المختلفة للنص القرآني تظهر أحياناً مقترنة بتوجيه لا مواربة فيه، يذكر أن النص المتلقى بالقبول يعتمد على إهمال الناسخ، وأن القراءة المخالفة المقترحة تقصد إلى إقامة النص الأصلي الذي أفسده سهو النُّسَّاخ. وفي المواضع التي تبدو فيها مفارقات نحوية، اجترأ بعضهم على دعوى أن ما بقي من ذلك في نص الكتاب المنزل المعترف به يجب النظر إليه على أنه خطأ كتابي وقع في ناسخ غير يقظٍ. وفي وقت متأخر فقط، اجتهد الذكاء وحدة الذهن في قواعد اللغة العربية بكل وسائل الفطنة لتسويغ صحة المواضع المشار إليها من جهة العربية[(٢)]. ولا يتخلف النحاة البصريون والكوفيون في حدة الذهن والبصر بعلاج المشاكل عن بني وطنهم من الفقهاء. أما المدرسة القديمة فلم تحاول ذلك، بل آثرت في صدق وأمانة أن تبقي نص الوحي على ما يعتوره من مآخذ، فقد رُوي عن الزبير بن العوام أنه سأل أبان بن عثمان بن عفان عن الآية ١٦٢ من سورة النساء: « لَّكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ » حيث لا يطابق المعطوف: والمقيمين، ما عطف عليه. فأجابه أبان بأن هذا من خطأ الكاتب، وشرح له كيف تأتى هذا الخطأ كما روي أيضاً عن عروة بن الزبير أنه سأل عن نفس الموضع خالته عائشة؛ فروي أنها

---

(١) انظر الكشاف في الآية.

(*) وإذاً فلا عبرة بهذه الأفكار، فهذا تمسك من ابن مسعود بالرواية.

(٢) كما جاء في الآية ٦٣ من سورة طه: « إنْ هَذَانِ لَسَاحِرَان » انظر: المقري ج ٢ ص ٥٢١.

أجابته: « يا ابن أختي: هذا من عمل الكتّاب أخطأوا في الكتاب[*] » (طبري ج ٦ ص ١٦).

وحصل العمل بنفس الوجهة من النظر في مشكلات نحوية أخرى[١]. وأجيز هذا الاحتمال دون تهيب ولا تردد، ورُوي هذا الجواز ــ كما قرئ في الآية ٢٧ من سورة النور: « تستأذنوا » بدلاً من « تَسْتَأْنِسُوا » ــ عن سعيد بن جبير بأعلى سند دون نكير إلى ابن عباس: « إنّ قراءة معينة من القراءات المتلقاة بالقبول ترجع إلى غفلة النساخ » (وَهَمَ، سَقَطَ، خطأ من الكتاب ــ طبري ج ١٨ ص ٧٧). وبديهي أن الرواية عن: أبان، وعائشة وابن عباس وغيرهم من كبار الثقات في أقدم الجماعات الإسلامية، غير تاريخية تماماً. بيد أنها تنتمي على كل حال إلى عَهد التفسير القديم؛ وهي تفيد على الأقل أنهم كانوا يظنون إمكان جعل الحكم الاختياري على قالب النص في الكتاب المقدس شرعياً معتمداً بوساطة أسانيد قديمة لا غبار عليها وإنْ كانت مخترعة[٢].

(*) يدّعي المؤلّف بعد أسطر قليلة أنّ الرواية عن أبان وعائشة وابن عباس وغيرهم غير تاريخية تماماً، وإذاً فكيف يبني على أقوالهم أحكاماً تخالف ما أجمع عليه وثبتت صحته نحوياً ولغوياً؟

(١) انظر: نولدكه ج ١ ص ٢٣٧.

(٢) انظر الطبري ج ١٧ ص ٢٤ بمناسبة الواقعة التي ذكرها نولدكه.

فيما نظرناه حتى الآن من النشاط في إقامة النص، تتمثل المرحلة البدائية في تفسير القرآن.

ويمكننا أن نستخلص من التجارب في هذه المرحلة أنه، فيما يتعلق بإقامة النص المقدس، في الإسلام الأول، كانت تسود حرية مطردة إلى حد الحرية الفردية[١]، كأنما كان سواءً لدى الناس أن يرووا النص على وجه لا يتفق بالكلية مع صورته الأصلية[١].[*]

وربما مثّل ذروة هذه الظاهرة ذلك الخبر الذي يفيد أن الخليفة عثمان نفسه قرأ القرآن أحياناً على وجه يختلف عن النص في الكتابة المأثورة التي رتّب عملها ثم اعتمدها[*].

ففي الآية ١٠٤ من سورة آل عمران: « وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ » أضاف عثمان زيادة لم تؤخذ في النص العثماني: « + ويستعينون الله على ما أصابهم » (طبري جـ ٤

---

(١) وعلى خلاف ذلك بنى نص أورده القسطلاني في فضائل القرآن باب ٣: « إنّ أصحاب القراءات المختلفين في قراءة عثمان يكفر بعضهم بعضاً ».

(٢) انظر نولدكه:

Neue Beitraege Z. Semit. Sprachwissenschaft 3 unten.

(*) نعم استباح هذه الحرية لنفسه بعض أفراد فقط وأنكر ذلك عليهم عامة المسلمين، كما لاحظ المؤلف نفسه ذلك في التعليق رقم ١.

(*) هذا الخبر غير صحيح وهو من الآحاد التي لا يعتد بها حتى لو نُسبت إلى الرسول، كيف وقد ثبت أن عثمان أحرق كل مصحف يخالف مصحفه، وثبت أنه قُتل وهو يقرأ في مصحف مكتوب من مصاحفه؟ ولاحظ ذلك في أقوال المؤلف اللاحقة.

ص ٢٤). كذلك العضو الأساسي الذي قام بتنفيذ الكتابة العثمانية يواجهنا ممثلاً لقراءات تختلف عن النص الذي أثبته[١] بأمر الخليفة[*]. وقد قرر الخليفة عمر: « أنّ القرآن صواب كله، وفي رواية: كافٍ شافٍ، ما لم تجعل آية رحمة عذاباً وآية عذاب رحمةً » (طبري جـ ١ ص ١٠) أي ما دام لم يحصل اختلاف أساسي في معنى الألفاظ، فالمعوّل إذاً في المرتبة الأولى على المعنى الذي يستبطنه النص، لا على الاحتفاظ المتناهي في الدقة بقراءة معينة[*]. هو رأي انتهى ــ فيما يتعلق بتلاوة القرآن في مراسيم العبادة ــ إلى القول بجواز[٢] قراءة النص المطابق للمعنى وإنْ لم يطابق حرفية اللفظ (القراءة بالمعنى[٣])، مع الرجوع في ذلك إلى رواية بعض الصحابة. وليس هناك ما هو أوقع في النظر دلالة على مدى ما ذهبت إليه هذه التسوية، من تطبيقها على نص عظيم الأهمية في مراسيم العبادة مثل سورة الفاتحة، المعترف بمكانتها في العبادة الدينية منذ عهد جد مبكر. فهنا قرأ عبد الله (بن مسعود فيما يظهر) بدل: « اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ » مغيراً اللفظ

---

(١) الكشاف في الآية ٢٢ من سورة يونس: هُوَ الَّذِي ينشركم، بدلاً من: « هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُم ».

(*) لم تصح هذه الرواية عند القرّاء، بل هي رواية آحاد فهي من القراءات الشاذة. وما رُوي عن عمر كذلك من روايات الآحاد.

(*) لو صح ما ذكره لما كانت هناك ضرورة ولا داع إلى إحراق ما عدا المصاحف العثمانية المجمع عليها. (٢) انظر السيوطي في الإتقان (النوع الثاني والعشرون: النوع الخامس من القراءات) وهو ينكر بشدة جواز ذلك.

(٣) كما في رواية الحديث، انظر Muhammad. Studien 102 وبهذه المناسبة نضيف إلى ما جمعناه هناك من المواد ما ورد في المواضع التالية: ابن سعد جـ ٥ ص ٣٥٣ س ٢٣، جـ ٦ ص ١٩٠ س ٦، جـ ٧ قسم ١ ص ١١٥ س ٢٥، تذكرة الحفاظ للذهبي جـ ٢ ص ١٧٢.

الأول بمرادفه: « أرشدنا الصراط المستقيم[١] »؛ وقد نُسب إلى ابن مسعود نفسه هذا القول الأساسي الدلالة: « لقد سمعت القرّاء ووجدت أنهم متقاربون فاقرؤا كما علمتم[*] فهو كقولكم: هلم وتعال[٢] ». وحكى عن عبد الله بن المبارك (المتوفى ١٨١هـ = ٧٩٧م) الذي نال إجلالاً كبيراً لورعه وسعة درايته بالحديث، أنه كان لا يرد[*] على أحدٍ حرفاً (مخالفاً للقراءة المشهورة) إذا قرأ[٣].

والظاهر أن القصد إلى إمكان تجهيز مثل هذه الحرية بحق من الصحة لا يقبل الشك، حدا إلى إسناد جواز ذلك إلى الرسول نفسه. فإنه يبدو بمكان غير هينٍ من الغرابة، أن نرى قراءات مخالفة للنص المشهور ذُكرت[٤] على أنها قراءات الرسول[*] مما يدعو إلى افتراض أنه لا حرج في رواية كلام الله على وجه

---

(١) الكشاف في الآية.

(*) لم يلاحظ المؤلف قول ابن مسعود: « فاقرأوا كما علمتم » فإنه يؤكد نفي حرية القراءة وضرورة الاعتماد على الرواية الصحيحة.

(٢) ياقوت (نشر مارجليوث) جـ ٢ ص ٦٠ س ١٢، والرواية عن طريق علي بن حمزة الكسائي.

(*) لا دلالة في ذلك، لجواز أن من يقرأ عليه كان يعتمد على قراءة صحيحة الرواية، أما إضافة المؤلف بين القوسين فهي تحكم، وما شأن الورع بالتثبت وتحقيق الرواية؟ ومن عبد الله بن المبارك إلى جانب ثقات القرآن ولاسيما عثمان وكبار الصحابة الذين نهوا عن حرية القراءة وأبطلوها إبطالاً واقعياً؟

(٣) تذكرة الحفاظ للذهبي جـ ١ ص ٢٥٢.

(٤) وقد يحصل أن يذكر في الحديث لفظ من القرآن على غير القراءة المشهورة كما ورد في البخاري (توحيد رقم ٢٩): أوتوا بدلاً من: أوتيتم (في الآية ٨٥ من سورة الإسراء)، ونُسبت القراءة الأولى إلى الأعمش.

(*) لم يفهم المؤلف هذا الاصطلاح عند علماء القراءات. فمعنى قولهم هذه قراءة الرسول، أنها رواية آحاد لا يجوز الأخذ بها كما لا يجوز إنكارها، لأن مجرد كونها مروية يقضي بجواز أن تكون صحيحة. وعدم توافر شروط الرواية الصحيحة =

آخر غير الوجه الذي بلّغه الرسول في الأصل(*). ففي الآية ١٢٨ من سورة التوبة:« لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُم » بضم الفاء في القراءة المقبولة، ذكرت قراءة بفتح الفاء « من أنفسكم »، على أنها قراءة رسول الله وفاطمة وعائشة(١). وإلى هذا أيضاً مثال أوضح: فإن عبد الله بن أبي سرح، أخا عثمان من الرضاعة، الذي دخل في الإسلام قبل فتح مكة ثم ارتدّ بعد وفاة الرسول ثم احتلّ ثانياً منصباً بارزاً في الدولة الإسلامية على عهد عثمان، كان من كتاب الوحي عند الرسول. وقد روى(*) أنه في حديثه عن عمله هذا، افتخر أمام القرشيين بما كان يتمتع به من النفوذ عند الرسول فقال: إنه كان يحول النبي كما يريد، وقال: كان يملي مثلاً: عزيز حكيم، فأقول:هل أكتب: عليم حكيم، فيقول النبي: نعم كل صواب(٢).

= لها يمنع اعتمادها، فالأحوط هو القول بأنها إذا صحت فهي قراءة خاصة بالرسول. ولم يثبت تواترها. هذا هو معنى هذا الاصطلاح وبه ينهار كل ما بناه المؤلف على فهمه الخاطئ. انظر الشهاب على البيضاوي ج ٦ ص ٣٣٧.

(*) كيف وما ذكره مما بلغه الرسول وإنْ لم يثبت بطريق التواتر.

(١) الكشاف في الآية. وعلى خبر للنخعي كانوا يكرهون أنْ يُقال: قراءة عبد الله بن مسعود، وقراءة سالم، وقراءة أبي بن كعب، وقراءة زيد بن ثابت الخ، انظر الحيوان للجاحظ ج ١ ص ١٦٤.

(*) هي رواية عن مرتد لا عبرة بها، لظهور ميله إلى الطعن في الإسلام وقد ارتد عنه. هذا إذا صحت الرواية بالكلية.

(٢) أسد الغابة ج ٣ ص ١٧٣. وقد غالى في ذلك شراح متأخرون فاتهموه بأنه كان يبدل القرآن (ابن الشحنة في روضة الناظر على هامش ابن الأثير طبع القاهرة ١٢٩٠هـ، ج ٧ ص ١٤٧. وانظر:
(Casanova, Mohammed et la fin du monde 101)
وقد نسبت إلى ابن أبي سرح قصة أخرى مخالفة لما هنا في موقفه من تقرير النص القرآني، انظر:
Nöldeke - Schwally 146 unten.

أما أنّ مثل هذه الحرية، التي لا تشجع الإيمان الثابت بحصانة نص الوحي المقدس، قد أثارت من ناحية أخرى عدم ارتياح في دوائر أشد محافظة في التفكير، وأما أنه لم يكن يعدّ بديهياً في كل مكان أن تُقْبلَ هذه الحرية، لا بالنظر إليها على أنها تعبير عن الحيطة الصامتة فحسب، بل بالاعتراف لها بحق أساسي من الصحة، فهذا ما يبدو ظاهراً من القصة التالية، التي ترجع كما هو المعتاد إلى أقدم عهود الإسلام(١): ففي وصف نعيم الجنة (الآية ٢٩ من سورة الواقعة)، ذكر أن أصحاب اليمين ينعمون في: « طَلْحٍ مَّنضُودٍ ». وهنا روي عن علي أنه قال: ما شأن الطلح؟ إنما هو: « وَطَلْعٍ مَّنضُودٍ » ثم قرأ: « طَلْعُهَا هَضِيمٌ » (الآية ١٤٨ من سورة الشعراء). فقال له الحاضرون: هل تريد أن تحولها إلى هذا المعنى؟ فقال علي(*): إن القرآن لا يهاج اليوم ولا يحول(٢).

بيد أنّ رأياً وسطاً تم له الانتصار. فلم يحكم بالاعتماد المطلق لنص قرآني لا يجوز « أن يُهاج »، كما لم يسمح من ناحية أخرى بالحرية المجردة من القيود

---

(١) رُوي أن عبد الملك بن مروان شكا من انتشار أحاديث غير صحيحة واردة من المشرق، وختم هذه الشكوى بقول: « يا أهل المدينة، إنّ أحقّ الناس أن يلزم الأمر الأول لأنتم، وقد سالت علينا أحاديث من قبل هذا المشرق لا نعرفها، ولا نعرف منها إلاّ قراءة القرآن، فالزموا ما في مصحفكم الذي جمعكم عليه الإمام المظلوم، فإنه قد استشار في ذلك زيد بن ثابت ونعم المشير كان للإسلام. فأحكما ما أحكما وأسقطا ما شذ عنهما ». ويؤخذ من ذلك أن مدار الشكوى ربما كان روايات بقراءات من القرآن واردة من المشرق تتعلق بعداوة بني أمية.

(*) هذا حجة على المؤلف تؤكد أن أحداً من الصحابة أو غيرهم مهما سما قدره لم يكن ليستبيح لنفسه تغيير حرف من القرآن بعد وفاة صاحب الوحي، وإنْ لم يكن مفهوماً المعنى عنده.

(٢) طبري جـ ١٧ ص ٩٣.

وقد لقي هذا التوسط في الأمر اعتماده المأثور في حديث لمحمد صار نقطـــة البـــدء وحجـــر الأساس لإحقاق علم القراءات الذي ازدهر فيما بعد. ومقتضى هذا الحديث أن الله أنزل القرآن على سبعة أحرف(١) ينبغي عدُّ كل منها صادراً عن المصدر الإلٰهي(٢). وهو حديث، وإنْ كان يُبْدِي شَبَهَاً كبيراً برأي التلمود في نزول التوراة بلغات كثيرة في وقت واحد، فإنه يبدو عـــديم الصلة بهذا الرأي. وهو في معناه الصحيح، الذي لم يقف(*) علماء الدين الإســـلاميون أنفســـهم موقفاً واضحاً منه ــ ذُكر في تفسير: ٣٥ وجهاً(٣) ــ لا علاقة له في الأصل بتاتـــاً بـــاختلاف القراءات؛ بيد أن « كثرة إهاجة » نص القرآن حملت في وقت جدّ مبكر على تفسير الحرف(٤) في هذا المقام بالقراءة، واستخدام الحديث في الدلالة على التصـــويب المقيـــد بـــبعض الـــنظم والشروط للقراءات السائدة(٥).

---

(١) انظر في ذلك: Nöldeke (1. Aufl.) 37ff. (2. Aufl. 45f.), 195

(٢) بالنظر إلى التقويم العملي لاختلاف القراءات يجدر ذكر أن القراءات المخالفة للقراءات العثمانية يمكن اعتبارها تماماً إذا استنبط منها حكم يتعلق بالتشريع العملي (انظر: ابن تيمية: رفع الملام عن الأئمة الأعـــلام، مطبعة الآداب بالقاهرة ١٣١٨ ص ٤١).

(*) هذا غير صحيح. فإن كثرة وجوه التفسير، وهو في ذاته موقف تام الوضوح من الحديث، لم تحلْ دون ترجيح أحدها بالأدلة الكافية.

(٣) انظر: القسطلاني ج ٤ ص ٢٦٦. وقد جمع البلوي وجوه التفسير الأساسية لهذا الحديث في كتابه ألف باء، ج ١ ص ٢١٠ ــ ٢١٣.

(٤) ورد عند ابن سعد ج ٦ من ٦٧ س ٢٥ خبر لا تتضح لي علاقته يفيد أن أبا وائل كان يكره اســـتعمال عبارة: حرف في القرآن ويستبدل بذلك عبارة اسم.

(٥) وعلى ذلك يُسمّى من له خبرة بالقراءات: صاحب حروف وقراءات (الذهبي ج ١ ص ١٩٧، وانظـــر إمام حافظ في حروف القراءات، نفس الموضع).

وذلك لما رُوي من أن الرسول أصدر هذا المبدأ الأساسي[١]، حينما عرضت عليه اختلافات في قراءة نص القرآن[*].

وليس مفترضاً ــ فيما يظهر ــ أنْ يكون القصد إلى تحديد حسابي ثابت مفهوماً من عدد السبعة في هذا الحديث ــ الذي رُوي في مجاميع السنة المعتد بها على الرغم من أن ثقة مثل أبي عبيد القاسم بن سلام (توفى ٢٢٤هـ = ٨٣٧م) دمغه بأنه شاذ غير مسند[٢] ــ حتى مع حمله على التفسير السالف. بل المراد من هذا العدد حتى في حالة اتخاذه دليلاً على فروق النص (اختلاف القراءات)، هو إفادة معنى الكثرة[٣]، فالقرآن نزل على أحرف كثيرة العدد، وكل منها يمثل على قدم المساواة كلام الله المعجز[٤].

وباطراد تنظيم العادات المتصلة اتصالاً وثيقاً بالحياة الدينية، برزت الحاجة إلى إقامة حاجز حسب الإمكان في وجه الحرية السائدة في تناول نص الوحي الإلٰهي، فلم يعد ممكناً عملياً بعدُ أن يُقضى على هذه الحرية بالكلية، ويُوَحّد نص القرآن توحيداً كاملاً. وكما أنه في شئون العبادات والمعاملات الفقهية، مع

---

(١) البخاري: خصومات رقم ٣، فضائل القرآن رقم ٥، استتابة المرتد رقم ٩، صحيح الترمذي ج ٢ ص ١٥٥.

(*) وقد أقرّ الرسول هذه القراءات المخالفة كما هو نص الحديث في المواضع المذكورة. وفي هذا إبطال لكل ما توهمه المؤلف، وحجة على أن القراءات سابقة على الرسم وعلى كل ما عدا مما افترضه المؤلف.

(٢) انظر: ألف باء البلوى ج ١ ص ٢١٠.

(٣) انظر: Nöldeke (1. Aufl.) 39, (2. Aufl.) 50 وراجع قول القاضي عياض في الزرقاني على الموطأ ج ١ ص ٣٦٣.

(٤) وقد بحثت في الفقه مسألة: هل يجوز اختلاف حرفيْ الإمام والمأموم في القراءة؟ وأجيب في ذلك بأجوبة مختلفة، انظر: طبقات الشافعية لابن السبكي ج ٤ ص ٢٤٠.

حرية الاعتراف باختلاف المذاهب من ناحية، قد أقيم مبدأ يحدّ من عنان الحرية باشتراط ألاّ يسمح بعمل مخالف إلاّ إذا أمكن أن يعتمد على حديث جيد أو سابقة موثوق بها وقعت في دوائر الصحابة أو التابعين، وهذا مع التسامح من ناحية أخرى إلى حدّ معلوم إزاء حرية الاجتهاد، كذلك حصل في مسألة نص القرآن توفيق بين الحرية الفردية ومطالب التسوية بين القراءات(*).

فلا اعتراف بصحة قراءة(١)، ولا تدخل قراءة في دائرة التعبير القرآني المعجز المتحدي لكل محاولات التقليد، إلاّ إذا أمكن أن تستند إلى حجج من الرواية موثوق بها. وكلّ قراءة صحيحة بهذا المعنى ذات حق من طبيعة الإعجاز في كلام القرآن الإلٰهي. ولكن لا يجوز الخروج على هذه الاختلافات الثابتة بالرواية في النص.

وقد ذكر أنّ أول من بحث في القراءات المختلفة بحث نقد وتمحيص، وتلمس وجوه النظر التي عُلِّلَتْ بها، وفحص الإسناد التي تعتمد عليها غرائب القراءات فحصاً دقيقاً(٢)، هو يهوديّ من البصرة دخل في الإسلام: هارون

(*) لم يقلْ أحد يعتد به بالحرية الفردية أصلاً في القرآن، بل ذلك مرفوض من أول الأمر.

(١) ذكر كتاب في الرد على من خالف مصحف عثمان (أو العامة) منسوباً إلى أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (المتوفى ٣٢٨هـ) مؤلف كتاب الأضداد، والذي صنف كتباً كثيرة في علوم القرآن (Flügel, grammatische Schulen, 169 ff.) ويظن هوتسما (في مقدمة كتاب الأضداد ص ٧) أن هذا الكتاب يمكن أن يكون متحداً مع كتاب آخر ذكر في الأضداد بعنوان آخر. ولكن يبدو أن الأخير يتضمن الرد على الملحدين لا على القراءات المخالفة. ولم يصل إلينا واحد من الكتابيْن.

(٢) هو أول من تتبع وجوه القراءات وألفها وتتبع الشاذ منها وبحثها على إسناده.

ابن موسى (المتوفى حوالي ١٧٠ ــ ١٨٠هـ) الذي التحق بقبيلة الأزد عــن طريــق الــولاء. وعلى الرغم من قوله بمذهب الاعتزال في حرية الإرادة، فقد روى عنه البخاري[١] ومســلم، كما وثقه النَّاقد المتشدد يحيى بن معين[٢].

بيد أن تقييد الحرية بهذه النظرة الناقدة، لا يزال دائماً كثير المرونة[*]، إذا أريد عــدم السماح بتغيير أساسي في صياغة النص بمقدار زائد على ما يمكن أن يكون مرغوباً فيه. فإن الاستناد على حجج موثوق بها ليس أمراً عسيراً، مادام ذلك راجعاً إلى مجرد اعتماد شــفوي. وأكثر القراءات المخالفة التي ذكرناها فيما سبق قد أسندت إلى أرفع من يؤخذ عــنهم مكانــة القبول في القرن الأول: إلى ابن عباس، وعائشةَ، وعثمان، مبتكر الإشراف على كتابة القرآن، وابنه أبان وإلى ثقات معترف بهم من مرتبة عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب اللَّــذَيْن أثنــى عليهما أطيب علماء الدين ذكراً. مثل قتادة ومجاهد وغيرها[*].

وهنا يبدأ التفسير الحرفي للحديث الغامض الدلالة على الأحرف السبعة. فكما حصــل الاعتراف في التشريع بأئمة المذاهب الأربعة، حصل الاعتراف أيضــاً فــي دائــرة القــراءة القرآنية على مضي الوقت بسبع مدارس تمثل كل منها اتجاهاً في القراءة؛ ويؤيد قراءات كــل مدرسة إمامها بالرواية المعتمدة. وينبغي قصر حق التساوي في إقامة الــنص القرآنــي علــى قراءات هذه المدارس السبع[٣].

(١) مثلاً في: الاعتصام رقم ٢٧، حيث يذكر باسم هارون الأعور.

(٢) الخطيب البغدادي كما ذكره السيوطي في: بغية الوعاة ص ٤٠٦، حيث صحح: وجوه القرآن بوجــوه القراءات.

(*) ولكن ذلك مقيد بكونه في دائرة الرواية، ومع ذلك فكل رواية وزنت بمعيار دقيق وقدرت قدرها الذي تستحقه بناءً على ذلك.

(*) لا عبرة بمن تستند إليه الرواية إذا كانت الطرق غير صحيحة أو مشوبة بأدنى شائبة، فالإسناد وحد لا يكفي.

(٣) في نشأة هذا الرأي، انظر: Brockelmann I 189

وبمقتضى ذلك، سرعان ما صار مطلوباً إلى من يتخصص بعلم القرآن (القارئ أو المقرئ) أن يستبطن النص المقدس بهذه القراءات السبع، وإلاّ لم يكن له حق التحلي بلقب قارئ القرآن[١]. وهذه الأستاذية يحصل إبرازها دائماً كلما أثنى على أحد العلماء بأنه مقرئ[٢]. وتظهر المساواة عملياً بين القراءات[٣] أحياناً، في أنه، على الرغم من أن كل طريقة للقراءة على حدة متلقاة بالقبول في منطقة خاصة من العالم الإسلامي، يبدو أنه يحصل أيضاً ــ كما حكى ذلك الشعراني (المتوفى سنة ١٥٦٥م) عن قرّاء زمانه مؤاخذاً لهم على ذلك ــ أنْ يتلو القراء في كل كلمة جميع ما صح اعتماده من القراءات[٤].

بيد أنه لا يجوز غض النظر عن أنه في هذا التحديد، سرعان ما تجاوز عنصر الحرية حدّ القراءات السبع. فكما أمكن للعالم الجغرافي: المقدسي (في الثلث الأخير من القرن الرابع الهجري، والثلث الأخير من القرن العاشر الميلادي)، الذي قسم القراءات السائدة في عصره وفي المنطقة التي باشر فيها ملاحظاته

(١) هشام بن عبيد الله الرازي كما ذكره ابن عبد البر في: جامع بيان العلم ص ١٢١.

(٢) راجع لقب: « سبعه زاده » الذي لقب به: سعيد باشا، أبو الوزير: كتشك، بحجة أن سبعة من أسلافه المتصلين به، وكانوا يشغلون وظيفة الإمامة في الصلاة لجماعة الدباغين في أنقرة، كانوا يقرؤن القرآن بالقراءات السبع، انظر:

Suessheim im Festschrift Hommel II 303.

(٣) لا يرفع هذا الحكم تفضيل بعض الأقاليم قراءة من السبع، كما وصفت قراءة نافع ــ وإنْ كان ذلك وصفاً شعبياً حسب ــ بأنها قراءة أهل الجنة (وذكر المقدسي أنها القراءة المفضلة غالباً في المغرب). انظر: ألف ليلة وليلة (بولاق ١٢٧٩هـ) جـ ٢ ص ٣٦٩.

(٤) الدرر المنثورة في زبد العلوم المشهورة (نشر شميت، بطرسبرج ١٩١٤) ص ٨. ولا يظهر هل يعني بذلك القراءات السبع أو غيرها كذلك.

الجغرافية إلى أربع مجاميع أساسية موزعة على الأقاليم، أن يحدثنا عن ثلاث عشـــرة قـــراءة معدودة حسب إسنادها إلى من رويت عنهم من الثقات، مضيفاً إلى ذلك قوله: إن الكل صـــحيح في رأي أكثر الأئمة(١)، كذلك نسمع من جانب آخر عن ثمانية(٢) أو عشرة من القرّاء المُعتَـد بهم الذين تتالى ظهورهم حتى القرن التاسع الميلادي(٣) ». حقاً لقي العدد المتكاثر من مجاميع القراءات فيما بعد تخفيضاً أرجعه إلى سبع مدارس(٤)، حصلت بها المطابقة من جديد لحـديث الأحرف السبعة المفسر بهذا المعنى(٥).

---

(١) جـ ٣ ص ٣٠

(٢) ألف إبراهيم بن عبد الرزاق الأنطاكي كتاباً في ذلك (ياقوت: معجم البلدان جـ ١ ص ٣٨٨).

(٣) انظر: Brockelmann II 211 nr. 51

(٤) إلى جانب القراءات السبع لابن مجاهد ذُكرت أيضاً على الأخص « قراءة النبي » فهرســت ص ٣١، وفي خبر آخر ذُكرت زيادة على ذلك قراءة علي بن أبي طالب (السمعاني كما نقله يـاقوت جـ ٢ ص ١١٨). وقد ذكر أن قراءة: ضعف بضم الضاد في الآية ٥٤ من سورة الروم على وجه التكرار، هي قـراءة النبـي (انظر كتب التفسير) وذكر مثل ذلك في تفضيل قراءة: شرب بفتح الشين بدلاً من ضمها أو كسرها في الآيـة ٥٥ من سورة الواقعة، بإسناد ذكره الطبراني (في المعجم الصغير) ص ٢٣٣. وأورد الترمذي في صحيحه جـ ٢ ص ١٥٢ ـ ١٥٦: « أبواب القراءات عن رسول الله ». وليس بواضح حقاً إمكان ظهور قـراءات إلـى جانب القراءات المنسوبة إلى محمد نفسه أو إمكان صحة مثل هذه القراءات، إلاّ أن تكـون تلـك القـراءات المنسوبة إلى الرسول قد اتضح بالنقد أنها غير صحيحة الإسناد (كما يظهر ذلك من التعليقات على الترمـذي) [انظر تعليقنا ص ٥١ المترجم]

(*) يظهر من كلام المؤلف في التعليق السابق عدم فهمة لاصطلاح: « قراءة النبي ». وقد بينا ذلـك فـي ص ٥١ فارجع إليه. وعلى كل فقد قارب المؤلف أن يفهم معناه كما يتبين في التعليق.

(٥) انظر: Nöldeke 1. Aufl. 294

وقد أريد بالوقوف عند هذا العدد المعين إقامة حاجز يحول دون فيض الخواطر الاختيارية؛ وإنْ صدرت عن تفكير خصيب. وكان القصد بهذا أخيراً إلى الوقوف على أرض ثابتة نوعاً تجاه التصرف الاختياري الآخذ في النمو، وما كان يخشى من عدم التقييد بحائط ولا ضباط.

بيد أنّ هذه المطامح القاصدة إلى الحدّ النسبي من الحرية في تناول نص القرآن لم تتغلغل بوجه عام: ويمكننا أن نلاحظ في هذا الجانب من العلم الإسلامي اضطراباً وتردداً محوطاً بالألغاز. فمن علماء الدين البارزين من لا يرتضي أن قاعدة الأحرف السبعة، تقصد إلى التحديد بعدد، موجهين النظر إلى الأمر الواقع من أن تلك القراءات المسماة بالقراءات السبع المعتمدة لا تستوعب في حقيقة الأمر كل القراءات الممكنة التي قرأ بها الأئمة من الثقات القدماء. وهذا التحديد ليس إلاّ ابتداعاً محضاً من عمل المتأخرين. وليس له أدنى سند في الرواية القديمة ومن التدليس إيجاد علاقة بين مدارس القراء وحديث الأحرف السبعة.

وممثلون معترف بهم لعلوم الدين، وخاصة علوم القرآن، يناضلون عن مبدأ الحرية المطردة. فنجد بين خصوم التحديد بالقراءات السبع[١] أبا بكر بن العربي (قاضي أشبيلية توفي سنة ٥٤٦هـ = ١١٥١م): وأبا محمد مكي بن أبي طالب القيسي (المقرئ المتوفى ٤٣٧هـ= ١٠٤٥م)[٢] الإمام المعتمد به في فن القراءات، وغيرهما أيضاً من أشهر الأسماء، بل إن العالم الذي اشتهر أساسياً بأنه مؤلف مصدر هام في تاريخ الحروب الصليبية عن نور الدين وصلاح الدين[٣]،

---

(١) انظر: Brockelmann I 406 . وكان لابن حزم اتصال به (ملل جـ ٤ ص ١٢٥).
(٢) ذكر الحكم في هذه المسألة في الإتقان للسيوطي (النوع الثاني والعشرون فما بعده).
(٣) انظر: Brockelmann I 317 . ومن نتاجه في التاريخ مختصره =

وإنْ كان على الرغم من أنه قُدر حق قدره في دائرة علوم الدين بالذات[١] بين سائر العلوم الإسلامية، لم ينلْ ما يستحقه من قدر في هذه الوجهة من علوم القراءات[٢]، وهو أبو شامة (المتوفى سنة ٦٦٥هـ = ١٢٦٨م) يصرح في تعبير حاسم عن هذا الرأي: أن إجماع أهل العلم على خلاف أن حديث الأحرف السبعة مراد به القراءات السبع الموجودة الآن، وإنما يظن ذلك بعض أهل الجهل[٣]. وقد ألف أبو شامة كتاباً خاصاً في وجوه التفسير المختلفة لحديث الأحرف السبعة[٤]، ويبدو أن هذا القول مأخوذ منه.

وفي الواقع لم يبقَ الناس واقفين في العصور المتأخرة عند مجاميع القراءات السبع (أو العشر) المعتمدة، فإن شارح صحيح البخاري المشهور: شهاب الدين القسطلاني (المتوفى ٩٢٣هـ = ١٥١٧م)، الذي حمل إلى قبره بالقاهرة في نفس

= لتاريخ دمشق لابن عساكر. وذكر المقري جـ ١ ص ٦٥٩ أنه ألقى دروساً في المختصر بدمشق.

(١) وهو يعد مجتهداً، ومن الغريب أنه على الرغم من ذلك قد اعترف اعترافاً إيجابياً بأنه مقلد في الفقه على مذهب الشافعي (ابن حجر الهيتمي: الفتاوي الحديثية ص ١٢٤).

(٢) وجدير بالملاحظة هنا كتابه الذي ذكرته في مقدمتي على رسالة الغزالي في الرد على الباطنية والذي ذكره السيوطي كثيراً أيضاً، وهو المرشد الوجيز. وذكر تلميذه وخلفه في وظيفة التدريس: النووي رسالة له في إبطال البدع بعنوان الباعث على إنكار البدع والحوادث.

(٣) الزرقاني على الموطأ جـ ١ ص ١٣٤ والإتقان (النوع الثاني والعشرون). كذلك وصف أئمة آخرون ما يظنه العوام من حمل حديث الأحرف السبعة على القراءات السبع بأنه جهل قبيح (سيوطي: النوع السابع عشر).

(٤) انظر: Nöldeke-Schwally I 50

اليوم الذي دخل فيه مصر الفاتح العثماني السلطان سليم منتصراً[١]، كثيراً ما يحيل في كتابه (شرح البخاري) على كتابه الكبير في قراءات القرآن الأربع عشرة[٢]. وورد على لسان الجارية الضليعة في العلم: تودد، افتخارها بأنها تستطيع أن تقرأ القرآن بالقراءات السبع والأربع عشرة[٣].

هذا الرأي يتجاوب تماماً مع موقف أهل السنة المدعوم بالنقل عن العصر الأول تجاه القراءات، وقد كان يعدّ مجافياً للورع رفض قراءات مروية عن الثقات الأتقياء، مهما شذت هذه القراءات عن طريق القراءة المشهورة[٤]. وقد عرفنا الصحابييْن عبد الله بن مسعود وأُبيّ بن كعب أنهما مصدرا أشد التغييرات تغلغلاً في نص القرآن؛ وعلى الرغم من ذلك فقد كان فيما أبرز على وجه التخصيص من الخلال الذميمة لمذهب من مذاهب المدارس الكلامية المخالفة أن مؤسس هذا المذهب؛ وهو ضرار بن عمرو، رفض قراءتيْ هذيْن الإماميْن جميعاً ولم يعترف بأنها من الوحي المنزل[٥].

---

(١) « كتابه الكبير في القراءات الأربع عشر »، مثل في ج ١ ث ١٨٩ (كتاب العلم رقم ٨)، ج ٦ ص ٩٩ (فضائل الأصحاب رقم ٦)، ج ٧ ص ١٤٦ (التفسير رقم ٩٨)، ج ٩ ص ٣٧ (الأدب رقم ٣٨)، وانظر: Brockelmann II 327 .

(٢) والظاهر أن هذا غير ما ذُكر في: Brockelmann II 73, Nr. 4 .

(٣) ألف ليلة وليلة (طبع بولاق) ج ٢ ص ٣٦٠.

(٤) بمناسبة قراءة شاذة لعبد الله بن مسعود في الآية ٥٨ من سورة الذاريات (إنّي أنا الرَّزَّاقُ، بدلاً من: إنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ)، يقول الذهبي أخيراً بعد مناقشة ملتوية إنه لا يجوز رفض هذه القراءة رفضاً مطلقاً لأنها مروية عن أحد الأئمة الثقات ولأن اختلاف قراءات القرآن كان ذات يوم حقيقة واقعة (انظر: تذكرة الحفاظ ج ٢ ص ٣٥٩).

(٥) كتاب الفرق للبغدادي ص ٢٠٢.

وأبعد مقياس من الحجر على حرية القراءة يصل إلى المطالبة بوجوب مطابقة القراءات لقواعد اللغة العربية، وإمكان تأسيسها على هيكل الرسم لكتابة الحروف العربية الصامتة؛ وهو اشتراط لا ينطبق حقاً على قراءات الإماميْن السالف ذكرهما مع ما في تلك القراءات من زيادات في النص واستبدال ألفاظ بأخرى.

والمتكلمون على وجه الخصوص(*)، هم الذين لم يرتضوا الحدّ من حريتهم تجاه النص القرآني المأثور. وهم يقولون: « إنّه يسوغ إعمال الرأي والاجتهاد في إثبات قراءة وأوجه وأحرف، إذا كانت تلك الأوجه صواباً في العربية، وإنْ لم يثبت أن النبي قرأ بها »[١].

حقاً لم يرضَ أحدٌ بمثل هذه الحرية الفردية إلاّ إذا صدرت عن ثقات أهل السنة المعترف بهم، فلا يجوز أن تحمل تلك الحرية طابع التمرد الجريء على كل زمام[٢]، ولا طابع الأستاذية المدرسية المطبقة على نص القرآن. وبعد هذا ينبغي

(*) عبارة الإتقان: « وقال قوم من المتكلمين إنه يسوغ إعمال الرأي والاجتهاد في إثبات قراءة وأوجه وأحرف إذا كانت تلك الأوجه صواباً في العربية وإنْ لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بها وأبي ذلك أهل الحق وأنكروه وخطؤا من قال به اهـ». وبهذا يعلم ما في كلام المؤلف من التدليس.

(١) الإتقان (النوع الثاني والعشرون).

(٢) حصل أيضاً في بعض المناسبات تغيير في نصوص القرآن على سبيل التفكه والتندر، دون قصد بطبيعة الحال إلى إدعاء أن مثل ذلك من القراءات. فقد حكي عن رجل وصف بأنه أحد الحفاظ الكبار، وهو عثمان بن أبي شيبة (أحد شيوخ البخاري، وتوفي ٢٣٩هـ) أنه كان مزاحاً فيما يتصحف من القرآن (تذكرة الحفاظ للذهبي جـ ٢ ص ٣٠) وأضيف إلى ذلك: ولعله تاب. ولكن تفسيره الجدي للقرآن كثيراً ما يعتمد أيضاً على مثل هذه القراءات المنحرفة، مما حمل الدارقطني (في كتاب التصحيف) على الشك في كفايته بالكلية من جهة الدارية بالقرآن (انظر القسطلاني جـ ٢ ص ٥١٤ في كتاب الجنائز رقم ٨٣).

وقرأ مرة أحد المزاحين ــ مشيراً إلى الكرد الذين كانوا يعيثون فساداً =

للاعتراف بالقراءات المخالفة أنْ يمكن إثبات اعتمادها على طائفة جادة من القائلين بها، تكون متعالية عن مستوى الخواطر الشخصية المتعرضة للتقلبات النفسية. فما يُطْعَن فيه بهذا المعنى ويُرفض (ومن ذلك أيضاً ما افترضه المتكلمون) يعدّ في طبقة الشواذ[*] التي رفضها حتى دعاة الحرية رفضاً شديداً، وهي الافتراضات المفردة بالكلية، التي لم يأخذ بها قارئ رشيد[١]. نعم تتناول علوم العربية أيضاً هذه الشواذ في دائرة بحوثها[٢]، ولكن دراسة القرآن الدينية الناقدة تقف منها موقف الرفض، بل كذلك موقف الطعن الشديد.

وإلى العصور المتأخرة تشنّ هذه الدراسات القرآنية الناقدة حملات عنيفة من

= بالقرب من شهرزور: الأكراد أشدّ كفراً ونفاقاً. بدلاً من الآية: « الأعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً الخ ». فلمّا أُنب على ذلك قال: إن الله لم يرحل إلى شهرزور حتى يعرف ما عليه هؤلاء الأكراد من سوء (ياقوت: معجم البلدان جـ ٣ ص ٣٤١) ويحكي ابن السبكي (في طبقات الشافعية جـ ٥ ص ١٢٩) أنه عندما دفن علي بن هبة الله الجميزي الذي كان من مشاهير القرّاء، قرأ بعض القرّاء على قبره: « وَإِنَّهُ لعلم لّلسَّاعَة » بفتح العين واللام بدلاً من كسر العين وسكون اللام (في الآية ٦١ من سورة الزخرف) ليأتي بتلوين روحي للموقف. [قال ابن السبكي: «والله لكأن الآيات نزلت فيه لما مثله الناس من أن موت العلماء من أعلام الساعة وأشراطها»].

(*) بل هي باطلة بالكلية، وإنما الشواذ ما رُويت بغير طريق التواتر.

(١) انظر: الداني عند: Brockelmann I 407, Nr. 6 ، ويُسمي أبو بكر الخوارزمي (المتوفى ١٠٠٢م) أبا العبر على أنه نموذج لمخترعي مثل هذه النوادر من القراءات (انظر رسائل الخوارزمي، نشر القسطنطينية، مطبعة الجوائب ١٢٩٨هـ ص ١٩٣).

(٢) ألف ابن جني كتاباً في أحكام هذه القراءات من الوجهة النحوية « المحتسب في إعراب الشواذ » انظر:

Rescher Z.A XXIII 8 nr. 17; Brockelmann I, 126, Nr. 4.

الجدل على ذلك الاختيار الحر[١]؛ فقد كانت توجد دائماً رءوس مستقلة التفكير، لا تعدّ الظواهر غير المستقيمة في نص القرآن مظاهر تقديس لا تُمَسّ، وإنْ غض النظر عنها قرّاء ثقات، معترف بهم، أو تسامحوا فيها، وأيدوا صحتها أيضاً في بعض الأحيان، ولكن كان على أمثال هؤلاء النقاد أن يكونوا دائماً على أهبة تلقي الاحتجاج العنيف من قِبلَ أهل السنة المتشددين، الذين، وإنْ خرجوا في إباحة حرية القراءة على قراءات « القرّاء » المعترف باعتمادها، قد ردوا الافتراضات الاختيارية إلى دائرة الشواذ المرفوضة، وحكموا بعدّها في طبقتها[٢] بل لقد اقتضت أيضاً هذه الافتراضات الاختيارية في بعض الأحيان ــ لاسيما إذا حاول قرّاء محترفون أن يحصلوا لها على حق صحيح من الاعتراف ــ عقوبة صارمة من قبل الدوائر القائمة على التراث الديني، والتي لم تكن تميل كثيراً إلى توسيع نطاق الحرية. ففي سنتيْ ٣٢٢ و٣٢٣ للهجرة (٩٣٤ ــ ٩٣٥م) لقي اثنان من القرّاء المحترفين في بغداد عقاباً شديداً حينما أرادا إشاعة قراءات مخالفة للنص العثماني[*] أحدهما (ابن شنبوذ[٣]) الذي يعد من تلاميذه المعافى بن زكريا أبرز

(١) ألف شمس الدين النويري المصري المالكي (المتوفى ١٤٥٣م) كتاباً في الرد على القراءات الشاذة، انظر:

Brokelmann II 13 nr. 21 (Kremersche Handschrifte nr. 80)

(٢) ذكر من القرّاء من حفظوا الشواذ أيضاً زيادة على قراءات القرآن (ياقوت نشر مارجليوث جـ ٣ ص ٦٥ = سيوطي: بغية الوعاة ص ٢١٩، ياقوت جـ ٥ ص ١١٣).

(*) لم تكن تلك القراءات مخالفة للرسم العثماني، فقد ذهب ابن شنبوذ إلى موافقة الرسم العثماني وإنْ اكتفى بموافقة العربية حتى إذا لم ترد بذلك الرواية ما دامت موافقة الرسم حاصلة. وقد لقي جزاءه من القراء، وهذا دليل من جانب أخر على أن القراء كانوا دائماً مستمسكين بعنصر الرواية.

(٣) تلميذ القارئ المكي أبي محمد إسحاق الخزاعي، الراوي لكتاب: أخبار مكة للأزرقي (انظر نشر فستنفلد جـ ١ ص ٧ حيث ينبغي تصحيح الاسم). =

تلاميذ الطبري الكبير[١]، عقد له محاكمة قاسية بإشارة الوزير المشهور أيضاً بتجويد الخط: ابن مقلة، وذلك بسبب قراءات يسيرة[*] الاختلاف تماماً من حيث المبدأ[٢]. وفي هذه المحاكمة وقف ابن شنبوذ موقفاً شديد التحدي أمام القضاة والقرّاء المحترفين، بل رُوي أنه لم يراعِ الحيطة أصلاً تجاه الوزير؛ فبعد أن حكم هذا بتأديبه على وجه مهين، دعا ابن شنبوذ عليه أن يقطع الله يده؛ والمعروف أن الله استجاب دعاءَه، وأخيراً حكم عليه بالسجن، ولم يسترجع حريته ثانياً إلاّ بعد أن سجل في احتفال مشهود توبته من ضلاله، وذلك في محضر بقي محفوظاً بنصه[٣] ومن الغريب أنه رُمي أيضاً بأنه أخذ في قراءته القرآن زيادات عبد الله بن مسعود، وأُبيّ بن كعب.

ومن مدرسة ابن شنبوذ يعدّ أبو بكر العطار المقرئ (المتوفى ٣٥٤هـ = ٩٦٥م) الذي عُقدت له أيضاً محاكمة قاسية بسبب حريته في القراءة، وأدى ذلك إلى اطراح كتبه المشتملة على حجج قراءاته المخالفة، وعلى الرغم من إقراره بالتوبة رسمياً، تخلصاً من المطاردة، رُوي أنه ظل يقرأ بقراءاته إلى أنْ مات[٤].

وكان بغيضاً إلى علماء الدين ذلك التدخل الذي تبعثه الخلافات المدرسية من قبل علماء العربية على وجه الخصوص[٥]، على الرغم من أنهم عادةً كانوا يبذلون

= وابن شنبوذ الذي ذكره P. Loosen في مجلة الأشوريات جـ ٢٧ ص ٢٠٠ غير هذا.

(١) الذهبي: تذكرة الحفاظ جـ ٣ ص ٢١٧.

(*) بل هي خطيرة من حيث المبدأ وإنْ كانت يسيرة من حيث المعنى.

(٢) ذكرت في الفهرست ص ٣١، مع الكتب المسماة في التعليق عليه.

(٣) كتاب التوبة، ونشر نموذج لهذه الوثيقة في: ZDMS LXII 20 .

(٤) انظر: Muh. Stud II 240 ، وياقوت (مارجليوث) جـ ٦ ص ٣٠٠ ـ ٥٠٠ ومنه السيوطي: بغية الوعاة ص ٣٦، وراجع: ابن الأثير طبع سنة ٣٢٢ (جـ ٨ ص ٢٢١) ابن تغري بردي (جونبول جـ ٢ ص ٨٩).

(٥) حقاً نجد حماداً الرواية والفرّاء وغيرهما من علماء العربية بين من تؤخذ عنهم القراءة. بل يسوق الزمخشري قراءة خاصة في الآية ٣ من سورة البقرة (يؤقنون بالهمز) للشاعر المستهتر أبي حية النميري. ولعل ذلك من قبيل الطرافة والغرابة فحسب.

جهوداً كبيرة في تسوية مشاكل القرآن اللغوية[١]، دون أن يتناولوا النص المأثور بشــيء مــن التغيير. بيد أنّهم كانوا يُعَدُّون على وجه العموم غير مسموح لهــم أن يتنــاولوا بنــاء الــنص المقدس من وجهة نظرهم[٢] كما يتناوله القرّاء المختصون. نعم في أزمنة أقدم من ذلك حصل الاعتراف أيضاً بقراءات اقتضتها ضرورة المطابقة بين قواعد النحو الدقيقــة، وبــين صــيغ لفظية، وتراكيب جُمْلية تخالفها. ومن ذلك مثلاً ما جاء في الآية ٩ من سورة الحجرات: «وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا»، حيث يعود ضمير المــذكر (اقتتلــوا) علــى مثنــى المؤنــث (طائفتان)، فقد أراد بعض القرّاء مطابقة قواعد النحو، فقرأ أحدهم (ابن أبي عبلة): «اقتتلتــا»، واكتفى آخر (لعُبَيْد بن عُمَيْر) بقراءة: « اقتتلا »[٣] وفي أزمنة متأخرة عن ذلك اشــتد النكيــر على استعمال التصحيح النحوي[٤]. فقد لقي مثلاً العالم اللغوي الشهير: المبرد معاملــة غيــر رفيقة حينما صرح على استحياء عن رأي له في تسوية انحراف في التركيب[٥]. ذلك أنه ورد في الآية ١٧٧ من سورة البقرة وهي موضع من المواضع القرآنية التي ذهبت مثلاً في الخلــق الإسلامي، وفيها

---

(١) ومن الأمثلة المعبرة عن ذلك ما بذلوه من جهة في الآية ٣ من سورة المجادلة لتسويغ تعدية فعل عاد، باللام، مع عدم مطابقة ذلك لقياسهم (انظر لسان العرب في المادة جـ ٤ ص ٣١٠).

(٢) لم يلاق تدخل النحويين في نصوص الحديث مثل هذا الرفض والإنكار (انظر: Muh. Stud. II 239).

(٣) الكشاف في الآية.

(٤) يمكن أن تدخل قراءة مخالفة لقواعد النحو في دائرة الشواذ (انظر مثالاً لــذلك عنــد نولدكــه: Zur gramm. d. klass. Arabisch 43, 8)، وإنْ حصل الاجتهاد في توجيهها نحوياً كما في قراءة: اثنتــا عشــر عيناً، بفتح شين عشرة في الآية ٦٠ من سورة البقرة (انظر: لسان العرب في مادة: عشر، جـ ٦ ص ٢٤٤).

(٥) في مثل هذه الحرية على الأخص في تحقق المطابقة في التشبيه، انظر:
Nöldeke, Neue Beitraege Zur Semit. Sprachwissenschat 10.

جرى الحديث عن تحويل القبلة: « لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ. وَلَكِـنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّين... الخ »، وفي هذا الحمل: «وَلَكِـنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ»، عدم انسجام بلا ريب، يمكن إخضاعه حقاً بوساطة الذكاء العقلي لنير مطالـب التركيب النحوي؛ ولكنه في ذوق المبرد بعيد أن يرد في كلام الله. وقد وجد اللغوي المشـهور أيضاً الشجاعة التي جعلته يقول: « لو كنت ممن يقرأ القرآن لقـرأت: ولكـنَّ الْبَـرَّ » بفـتح الباء[١]. ومن أجل ذلك كان عليه أن يتحمل سخط أهل السنة عليه قروناً طويلة بعد وفاتـه، إذا كانوا يرون في القراءة المتلقاة بالقبول « لَّيْسَ الْبِرَّ » بكسر الباء تحقيقاً للإعجاز البلاغي فـي كلام الله.

ولم يسلم أيضاً الزمخشري الدقيق التفكير (المتوفى ٥٣٨هـ = ١٠٤٣م) من التخطئـة اللاذعة من ذلك الجانب نفسه، بسبب مثل هذه الافتراضات اللغوية.

ففي الآية ١٣٧ من سورة الأنعام: « وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْـلَ أَوْلاَدِهِـمْ شُرَكَآؤُهُمْ »، وهي آية وردت في تركيبها الجملي قراءات كثيرة، منهـا أيضـاً قـراءة لابـن عامر[٢]: (زُيِّنَ... قَتْلُ أولادَهُمْ شُرَكَائِهم) على الفصل بين المصدر وفاعلـه المضـاف إليـه بالمفعول. ولكن هذا التشتيت في التركيب لم يوافق الذوق النحوي الدقيق عند الزمخشـري[٣]، الذي التزمنا الإلمام بنشاطه في نطاق تفسير

---

(١) راجع الكشاف في هذا الموضع، ورد ابن المنير الجدلي عليه. بيد أن قراءً معترفاً بهم اقترحوا في هذا الموضع لنفس السبب قراءات مشابهة مذكورة في كتب التفسير. ويبدو أن المبرد قصد بهذه الملاحظة أيضـاً الآية ١٨٥ من البقرة، حيث توجد نفس هذه الظاهرة في التركيب.

(٢) هي قراءة الشاميين، راجع:
Karabacek, Ein Koranfragment des IX Jahrhunderte (Wienner Sitzungsberichte Phil. Kl., 184 Bd. Nr 3) 36.

(٣) انظر أيضاً ملاحظته في قراءة الآية ٤٧ من سورة إبراهيم (... مخلف وعده رسـله) بنصـب الأول وكسر الثاني.

القرآن، وفي فصل متأخر من هذا الكتاب. وذلك حيث يقول: « والفصل بينهما بغير الظرف فشيء لو كان في مكان الضرورات وهو الشعر لكان سمجاً مردوداً، فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته؟ ». وقد نقب الزمخشري أيضاً عن باعث من جهة الرسم الكتابي، اقتضى في نظره قراءة ابن عامر التي لا يعوّل عليها. وعلى هذا الموقف أرسل الناقد السني: ابن المنيّر، قاضي الإسكندرية المالكي، صرخته المدوية بعد ذلك بقرن من الزمن، إذ وجد في رأي الزمخشري زيغاً صريحاً: « ولم يعلم الزمخشري... ضرورة أن النبي قرأها على جبريل كما أنزلها عليه، ثم تلاها النبي على عدد التواتر من الأئمة، ولم يزل عدد التواتر يتناقلونها ويقرؤن بها خلفاً عن سلف إلى ابن عامر، فقرأها أيضاً كما سمعها، فهذا معتقد أهل الحق في جميع الوجوه السبعة أنها متواترة جملةً وتفصيلاً عن أفصح من نطق بالضاد؛ فإذا علمت العقيدة الصحيحة فلا مبالاة بعدها بقول الزمخشري ولا بقول أمثاله ممن لحن ابن عامر... وأما الزمخشري فظن أنها تثبت بالرأي غير موقوفة على النقل، وهذا ما لم يقل به أحد من المسلمين، وما حمله على هذا الخيال إلاّ التغالي في اعتقاده اطراد الأقيسة النحوية، فظنها قطيعة حتى يرد ما يخالفها، وليس غرضنا تصحيح القراءة بقواعد اللغة العربية، بل تصحيح قواعد العربية بالقراءة[١] ».

فالقرآن يقدم المقياس المصحح للاستعمال العربي الصحيح، لا العكس[٢].

---

(١) قال فخر الدين الرازي (مفاتيح الغيب ج ٦ ص ٦٩) بمناسبة الأخبار القائلة بأن عائشة وعثمان وغيرهما خطؤوا القراءة المشهورة في الآية ٦٣ من سورة طه: « إنْ هَـذَانِ لَسَـاحِرَان »: « إن المسلمين أجمعوا على أن ما في الدفتيْن كلام الله، وكلام الله لا يجوز أن يكون لحناً وغلطاً، فثبت فساد ما نقل عن عثمان وعائشة أن فيه لحناً وخطأً ».

(٢) انظر: ابن المنير على الكشاف في الآية ١٣٨ من سورة الأنعام، ونظام الدين النيسابوري في تفسير غرائب القرآن على هامش الطبري ج ١ ص ٦، =

وهذا مبدأ أخذ به الزمخشري نفسه ــ بالنسبة إلى القراءات المشهور ــ ودافع عنه بشـــدة[(١)]. وهنا حشد ذلك السني المعارض للزمخشري شواهد من الشعر، تشهد على صحة جواز الفصل لغة بين المضاف والمضاف إليه، وهي أمثلة يزعم الزمخشري حقاً أنهـا مـن الضــرورات السائغة في الشعر، لكنها على كل حال لا يليق رفضها. ومما يسجل الحجية الجديرة بـالقراءة المشهورة ذلك المبدأ الأساسي المعترف بالاعتماد عليه في الدوائر الواسـعة المـدى، والـذي صرح به أيضاً القاضي المالكي السالف الذكر في تعليقه على الآية ٣٨ من سـورة المائـدة. ومقتضاه أن النظر الاستقرائي (المستقرأ من جميع الوجوه) في القراءات يؤدي إلـى الاقتنـاع بأن القراءات المنتشرة

= والقسطلاني جـ ٧ ص ١٤٦ (باب التفسير رقم ٩٨: العربية تصحيح بالقراءة لا القراءة بالعربية. ومثل هذا القول نجده أيضاً عند: الباب علي محمد في أشعاره العربية التي قالها في اللحن اللغوي
Le Béyan persan, traduit par Nicolas Paris 1911, 1945.

وانظر:

Das persische Zitat bei Rosen
Les manuscrits Persans de L'Institut des langes Orientales; 3 Anm.

ومثل ذلك يُقال أيضاً في الاستعمال اللغوي الوارد في قول الرسول في الحديث: ونطق أفصح الفصحاء من أقوى الدلائل (القسطلاني جـ ٢ ص ١٦٥ في باب الأدب رقم ١٦٢ حيث استعمل لفظ: شجرة في الدلالة علـى الثوم).

(١) في مناسبة الآية ١٦٢ من سورة النساء (عند لفظ: المقيمين، الذي عده بعض من لحن الكتاب)، حيـث يقول: « ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحناً في خط المصحف، وربما التفت إليه من لـم ينظـر فـي الكتاب ولم يعرف مذاهب العرب ولم يعرف ما في النصب على الاختصاص من الافتنان. وعمـي عليـه أن السابقين الأولين الذين مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كانوا أبعد همة في الغيـرة علـى الإسـلام وذب المطاعن عنه من أن يتركوا في كتاب الله ثملة ليسدها من بعدهم، وخرقاً يرفوه من يلحق بهم » (الكشـاف جـ ١ ص ٢٣٩).

انتشاراً عاماً أكثر موافقة في القاعدة المطردة لمقتضيات البلاغة من القراءات المخالفة[١].

* * *

وطرق القراءة الخصيبة النمو، المروية عن القراء الأقدمين، قدّمت أيضاً مادة للتندر والفكاهة.

ومن أجدر شخصيات الأدب العربي بالإجلال، العالم الشاعر الضرير الذي أخلد إلى العزلة: أبو العلاء (المتوفى ٤٤٩هـ = ١٠٥٧م) المعروف بالمعري، نسبةً إلى مكان إقامته، المدينة السورية الصغيرة: معرة النعمان التي نالت في تاريخ الحروب الصليبية شهرة محزنة، والتي انتزعها من الإسلامي بويموند Boëmund أمير أنطاكية بعد مقاومة عنيفة من أهلها ــ استعمل المسلمون هنا النار الإغريقية لأول مرة في حرب الصليبيين ــ. وقد حصل ذلك بعد قرابة نصف قرن من وفاة أبي العلاء، الذي أنشأ لهذه المدينة الصغيرة ذكراً باقياً في تاريخ الأدب العربي. فقد استحق اسم هذا المفكر، المنعزل، الضرير، أن يصير، مثل اسم الخيام الفارسي المتوفى ٥١٧هـ = ١١٢١م، موضع التمجيد والتخليد، حتى صار عند العالم الأوربي الحديث. وذلك من أجل شعره الرمزي الصادر عن رأي حر مستقل التفكير. بيد أن من الحق أن شعر أبي العلاء الرمزي، بسبب ما يبدو فيه أحياناً من طابع متنخل في التعبير، وافترضات لغوية أكثر عمقاً، أقل صلاحية للذيوع العام والاعتراف الشعبي من مقطعات الخيام السويَّة، السهلة الفهم، المحببة إلى النفس، الغنية بالنقاط الفنية المفاجئة.

وقد أخرج المعري عملاً جديراً بالعناية إلى مدى بعيد في تاريخ الأدب العربي لم يُقْدَرْ قدره إلاّ قليلاً حتى الآن، في قالب رسالة علمية إلى صديق: علي بن

(١) الكشاف جـ ١ ص ٢٥٧.

منصور: ولم يكن هذا العمل أقلّ من اصطناع الباعث الفني للقصة الإلهٰية Divioa Comedia قبل دانتي Dante بقرون ونصف قرن من الزمان. وفي صحبة الصديق السالف الذكر. شرع أبو العلاء في جولة بالجنة والنار. فهما يسيران معاً في الأماكن الملتوية من العالم الآخر. ويتحادثان، في أثناء ذلك، مع نزلائها (وأكثرهم من الشعراء) الذين يلتقيان بهم في جولتهما، عن سبب مصيرهم الذي صاروا إليه من سعادة الجنة أو عذاب السعير. ومما أثار عجبهما أنْ وجدا شعراء الجاهلية في نعيم الفردوس، فلم يحاسبهم الله عسير الحساب على وثنيتهم. بل غفر لهم إلحادهم وأدخلهم الجنة لأبيات لهم ذات صدى من طريقة التفكير الخُلُقي والدين السليم. ومن هنا يحمل هذا العمل الغزير الفكرة، العظيم الثروة إلى أقصى حدّ من الوجهة اللغوية ــ لعناية المؤلف أيضاً بنقد نتاج الشعراء ــ عنوان: « رسالة الغفران ».

وفي طريق نزهة الصديقيْن في الجنة، يصلان إلى روضة مؤنقة، فيها حيات يتحادثن في لهو ولعب. فتأخذهما الدهشة لوجود الحيات في هذا المكان. فتحكي الحيات لهما ما استحقت به هذا الجزاء الكريم(١). وتحدثه إحدى الحيات عن تجاربها في الدنيا. فقد كانت تسكن زمناً طويلاً في دار الحسن البصري، فتلقت منه الكتاب (القرآن) من أوله إلى آخره. وليس من الخطوط النادرة في رسم

(١) ورد في بعض القصص أن النبي قال: أدخلت الجنة فرأيت فيها ذئباً، فقلت: أذئب في الجنة؟ فقال: أكلت ابن شرطي (ومن المعروف أن الأتقياء يعدون رجال الحكومة الدنيوية آلات مسخرة في نهب الحقوق، انظر الإحياء جـ ٢ ص ٧٧، ٨٦، ١٤٠) قال الراوي: وهذا وإنما أكل ابنه، فلو أكله رفع في عليين (الدميري حياة الحيوان، مادة ذئب) وساق ابن قتيبة في مختلف الحديث ص ١٠ بين أحاديثه التشبيه: أن ذئباً دخل الجنة لأنه أكل عشاراً »، أيْ جابياً للعشر.

القصص الإسلامية أن الجن تحضر دروس بعض كبار العلماء في صورة حيات[١]. وبعد وفاة الحسن البصري انتقلت إلى مساكن قرّاء آخرين، واحد بعد الآخر، مثل أبي عمرو بن العـــلاء، وحمزة بن حبيب. وهي تستطيع أن تذكر من كل هذه المنازل العلمية أخبـــاراً طريفـــة عـــن القراءات الغريبة التي تعلمتها من هؤلاء العلماء الذين أقامت في جوارهم، فيتناولها الزائـــران معها بالدرس والبحث[٢].

ولا ريب أن القصد من ذلك هو التهكم تجاه ما ليس من النادر اقتراحه من لحن القول في إقامة نص القرآن.

---

(١) انظر أمثلة لذلك في:
The Pearl-Stringsa History of the Resuliyy Dynasty of Yemen, ed. Muham. Asal (gibb Memorial III 4) 172, 5 V. U. 178, 8.

(٢) رسالة الغفران (طبع القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣) ص ١١٢ فما بعدها.

التفسير بالمأثور

إذا نظرنا إلى أدب التفسير الذي بلغ نموّه ثروة عظيمة الخصب، عسر علينا بادئ ذي بدء أن نفهم أننا نقف تجاه نوع من الأدب، لم تلق أوائله في الدوائر الدينية من صدر الإسلام عدم التشجيع فحسب، بل وضع الممثلون الأتقياء للمصالح الدينية أمام هذه الأوائل علامات الإنذار والتحذير.

حتى عهد متقدم من القرن الثاني للهجرة، نجد شواهد على أن الاشتغال بالتفسير كان منظوراً إليه بعين الارتياب، وأنّ الوعي الجادّ كان يتراجع دون مزاولة ذلك في مهابة ونفور. رُوي عن القاسم بن محمد بن أبي بكر، وسالم بن عبد الله بن عمر، أنهما امتنعا عن تفسير القرآن(١). وفي دوائر فقهاء الحنابلة تُحكى بارتياح واقعة من زمن عمر(٢)، تصور كراهية الخليفة لتقليب الفكر في معنى ما تشابه من آيات القرآن. فيروى أن رجلاً يُقال له: ابن صبيغ(٣) قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه الخليفة ــ المعروف بأنه صاحب الدرة(٤) ــ وضربه بعراجين من النخل حتى ترك ظهره دَبَرة، ثم تركه حتى

---

(١) ابن سعد جـ ٥ ص ١٣٩، ١٤٨.

(٢) مصدر هذا الخبر مسند الدرامي، وعنه نقل السيوطي في الإتقان (النوع الثالث والأربعون)، وهناك يسمى الرجل الذي أدبه الخليفة: عبد الله بن صبيغ.

(٣) وفي خبر آخر (تاج العروس، مادة صبغ جـ ٦ ص ٢٠) يسمى هذا الرجل: ربيعة بن المنذر، ويسمي أخوه: صبيغاً.

(٤) استعملها كعب الأحبار من أجل نقل من التوراة لم يرتضه (الإحياء للغزالي جـ ٤ ص ٣٨٢). ولكننا نستطيع أن نذكر ــ إشادة بفضله ــ أنه كان يستعمل الدرة أيضاً في تأديب من يعذبون الحيوان (ابن سعد جـ ٧ قسم ١ ص ٩٢). ومع ذلك فقد استعمل عليّ أيضاً الدرة (نفس المرجع جـ ٣ قسم ١ ص ١٨)، كذلك أحد المؤذنين (نفس المرجع والجزء ص ٢٤).

برئ ثم عاد، وبعد أن كرر ذلك للمرة الثالثة دعا به ليعود، فقال له ابن صبيغ ضارعاً: إنْ كنت تريد قتلي فاقتلني قتلاً جميلاً، أو ردّني إلى أرضي بالبصرة، فأذن له إلى أرضه وكتب إلى أبي موسى الأشعري ألاّ يجالسه أحد من المسلمين(١).

وهذا التفكير نفسه يواجهنا كثيراً عند المتشددين من رجال الورع الإسلامي في العصر الأموي.

كان أبو وائل شقيق بن سلمة، معاصر زياد ابن أبيه والحجاج، إذا سُئل عن شيء من القرآن قال: قد أصاب الله الذي به أراد، أيْ أنه لا يريد أن يعنّي نفسه بالبحث عما وراء ذلك من معنى(٢).

ورفض عبيدة بن قيس الكوفي (المتوفى ٧٢هـ = ٦٩١م) من أصحاب عبد الله بن مسعود، أنْ يذكر شيئاً عن أسباب النزول إذْ يقول: « عليك باتقاء الله والسداد، فقد ذهب الذين كانوا يعلمون فيمَ أنزل القرآن(٣) ».

ونسمع أيضاً من نفس هذا الجيل أن التقيّ سعيد بن جبير (المتوفى ٩٥هـ = ٧٥٣م)، الذي قُتل بسيف الحجاج وعقابه، قال لرجل طلب إليه تفسير بعض آيات القرآن: « لأَنْ تقع جوانبي خير لكَ من ذلك(٤) ».

ورُوي أنّ الإمام اللغوي الكبير: الأصمعي (المتوفى ٢١٦هـ = ٨٣١م) ابتعد عن تفسير القرآن بسبب التقوى والورع(٥).

كذلك نسمع من أحمد بن حنبل هذه التقويم للتفسير: « ثلاثة أشياء لا أصل

(١) لوائح الأنوار البهية (شرح عقيدة السفاريني الحنبلي)، ونقله « المنار » جـ ٨ ص ٦٥١، وهناك أخبار أقدم من ذلك في: Muh. Stud. II 82 .
(٢) ابن سعد جـ ٦ ص ٦٧.
(٣) نفس المرجع والجزء ص ٦٤.
(٥) Brockelmann I 105 Anm: 1

لها: التفسير، والملاحم، والمغازي[١] ».

وهذا التنويع الثلاثي، الذي يبدو التفسير المراد اجتنابه أحد أركانه، قد يكشف لنا عن الوسط الذي يُرفض تفسيره للقرآن، كما ينبئ عن الباعث على ذلك الرفض. لأنه ينبغي بادئ ذي بدء أن نفترض كل شيء ما عدا القول بأن تفسير القرآن يعدّ عملاً ذميماً يتجنبه أهل التقوى والورع.

التفسير الذي يرفضه الجادّون من الناس بدا في تحذير ابن حنبل مقترناً في مجموعة واحدة بالأساطير المحفوفة بالأسرار، والخرافات عن الحروب وميادين اختلاط التصورات الخيالية الاختيارية، مما يعوزه السند المؤيد الذي يتطلبه العلم الديني الإسلامي منذ عهده المبكر من قديم، شرطاً في المعرفة الجديرة بالوثوق.

وفي تفسير القرآن بدا هذا النزوع إلى القصص والأساطير في دائرة خاصة. كان هناك ما ورد في الكتب السابقة من مختلف القصص، التي أجملها محمد نفسه، بمنتهى الإيجاز، وأحياناً على وجه متداخل وعن ذلك أراد المؤمنون أن يتعرفوا خبراً قريباً. فلا شكّ أنه أثار فضولهم وتطلعهم العلمي إلى حد أبعد من البيان الدقيق عن التشريعات الفقهية[*]. وقد طابق الطّلَبَ عَرْضٌ غزير. فقد وجدت طائفة من علماء الكِتَاب الفضوليين، الذين سدوا ثغرات القرآن بما تعلموه من اتصالهم باليهود والنصارى، وأتمّوا ما تلقوه عنهم من القصص، التي كثيراً ما رددوها عن سوء فهم لها، بنتاج خيالهم الخاص، وأرسلوا كل ذلك على أنه تفسير للقرآن. رجال من طابع مقاتل بن سليمان[٢].

---

(١) ياقوت (مارجليوث) جـ ٣ ص ٢٢.

(*) ليس هذا بصحيح فقد كانت عناية المسلمين موجهة كلها إلى الفقه، وكانوا يحذرون من القصص، فلم يعنوا بالتبسط فيها، ومن اشتغل بذلك لم يقم له وزن عادة عن العلماء.

(٢) ينبغي عدم الالتباس بمفسر القرآن: مقاتل بن حيان، الذي هرب =

(المتوفى ١٥٠هـ = ٧٧٢م) الذي ذكر في تمييز خصيصته أنه « استمد علمه بالقرآن من اليهود والنصارى وجعله موافقاً لما في كتبهم[١] ».

إلى هذا يرجع الإنذار والتحذير من أخبار أهل الكتاب[٢]. وقد زاولت

= أمام أبي مسلم من بلخ إلى كابل، حيث قام بدعوة ناجحة للإسلام (التهذيب للنووي ص ٥٧٧) وإليه يرجع النقل الذي ساقه القسطلاني جـ ٢ ص ٤٨٨ (الجنائز رقم ٦٤): ونوادر التفسير من تأليف.

(١) ابن خلكان رقم ٧٤٣. وبيان طابعه الخاص في التفسير بالرأي يوجد عند النووي في التهذيب ص ٥٧٤؛ والسيوطي في الإتقان: النوع الثمانون، والدميري في حياة الحيوان جـ ١ ص ٤٤٠ مادة: ذباب. ويوجد باسمه في المتحف البريطاني (Or 6333) تفسير مطول نوعاً لخمسائة آية من القرآن (انظر الفهرست ص ١٧٩)، وهي آيات تتضمن أحكاماً فقهية

Ellis-Edwards, Descriptive List der Akzessionen seit 1894, Lodon 1912, 4.

كذلك محمد بن إسحاق (المتوفى ١٥١هـ)، والذي كتب كثيراً في التاريخ القديم والمغازي، واشتهر أكثر من ذلك بتأليفه سيرة الرسول. طعن فيه أهل الجرح والتعديل لأنه اتّخذ يهوداً ونصارى مصادر للأخبار، وأشاد بذكرهم على أنهم: « أهل العلم الأول » (ياقوت جـ ٦ ص ٤٠١). وسيأتي ما يخالف هذه الأخبار.

(٢) راجع:

Revue des études juives XLIV; Muh. Stud. 137.

(والنقل المذكور في التعليق رقم ٣ عن كتاب البيان للجاحظ جـ ١ ص ١٩٢ مأخوذ عن الطبعة الأولى لهذا الكتاب)، وانظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (طبع المحمصاني بالقاهرة ١٣٢٦) ص ١١٩، و ZDMG LXI 866 وتناول الزمخشري في الكشاف على الآية ٤٥ من سورة هود مسألة الخلاف في ابن نوح الكافر هل كان ابنه من صلبه أو ابن زوجه، ورجع قتادة في قوله بالأول إلى الرواية المتفق عليها عند أهل الكتاب، ورد عليه الحسن بقول: « من يرجع في دينه إلى أهل الكتاب؟ ».

القصص بمقدار مبالغ فيه حقاً طبقةٌ من أتقياء القُصَّاص الذين ظهروا فعلاً فـي زمـن قـديم، والذين يغلب[١] في نشاطهم الخيال. وقد اقترنت في الواقع كراهية حفيد عمر لتفسـير القـرآن بأنه كان لا يحب أن يستمع إلى قاص الجماعة[٢]، على الرغم من الغرض الحميد الذي كـان مقصوداً إذْ ذاك في عملهم. وهؤلاء المفسرون المطلقو التصرف، الذين لم يتقيدوا بنظام معين، وسَّعوا أيضاً نطاق المغازي حتى صارت تشمل آمال الإسلام المتأخرة، وأقحموا تأويل تحققها في القرآن على أن من قبيل التنبؤ بالغيب.

وهكذا رُوي عن مقاتل السالف الذكر، أنه وجد في الآية ٥٨ من سورة الإسراء: «وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلاَّ نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَـذِّبُوهَا عَـذَاباً شَـدِيداً» إشـارة إلـى فـتح القسطنطينية ذات يوم، وإلى تدمير الأندلس[٣].

وقد أسرف هؤلاء الناس ــ بطبيعة الحال ــ في تصوير أحوال اليـوم الآخـر، ومـا استمدوه عن ذلك من مصادر الأخبار الأجنبية[٤]، أو ما أضافوه من ابتداع خيالهم، وأصـدروا ذلك على أنه تفسير موثوق به للقرآن. ولم يكن أمامهم سر مستغلق عليهم، كما لم يكلفهم عناءً ولا تردداً أنْ يصوغوا ما ربطوه بالقرآن من صور خيالهم على وجه جدير بالتصديق بوساطة استنادهم المضلِّل إلى رجال ثقات معتد بهم. فمقاتل يرجع مثلاً في تفسيره السـابق للآيـة ٥٨ من سورة الإسراء، إلى اسم الضحاك (بن مزاحم أحد الرواة الثّقـات المتـوفى سـنة ١٠٥هـ =٧٢٠م)

---

(١) انظر:

Muh. Stud. II 161 ff.; ZDMG L 478.

(٢) ابن سعد جـ ٥ ص ١٤٨.

(٣) كتاب البدء والتاريخ (نشر هوارت) جـ ٤ ص ١٠٢.

(٤) وممن أخذوا مثل هذه القصص وأخبار الفتن والآخرة عن أهل الكتاب، ذكر عبد الله بن عمـرو بـن العاص، انظر السيوطي في الإتقان (النوع الثمانون).

الذي يذكر مقاتل أنه اغترف من كنوز علمه الكثيرة بعد وفاته. وإلى ابن عباس يرجع مقاتل أيضاً في تفسيره للآية ٢ من سورة الملك: « الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ »، وأنّ الله خلق الموت والحياة جسميْن، فجعل الموت على هيئة كبش أملح لا يمر على شيء لا يجد ريحه شيء إلاّ مات؛ وجعل الحياة على هيئة فرس بلقاء، وهي التي كان جبريل والأنبياء يركبونها؛ خطوها مدّ البصر، فوق الحمار ودون البغل، لا تمر على شيء ولا تطأ شيئاً ولا يجد ريحها شيء إلاّ حيي، وهي التي أخذ السامر من ترابها فألقها على العجل(١).

ويذبح الموت في هيئة كبش(٢) يوم القيامة بين الجنة النار(٣)، ويبقى أهل الطاعة بعد ذلك في الجنة أبداً، والعصاة في النار أبداً، وذلك هو الخلود(٤) أي الحياة دون موت لأن الموت يذبح في هيئة الكبش. وتنميقاً للقصة، ذكر أن يحيى بن زكريا هو الذي يتولى عمل الذبح.

وتجاه هذا النوع من التفسير المعتمد على الأساطير، رُوي عن عبد الله بن مسعود أنه أعلن معارضته، إذْ هو يحارب المفسرين الصادرين عن الرأي، والذين لا يريدون أن يتواضعوا فيجيبوا على أشياء لا يدري أحد كنهها بأن يقولوا: الله أعلم(٥).

---

(١) حياة الحيوان للدميري، مادة كبش جـ ٢ ص ٣١٩.

(٢) في قالب أوجز لهذا الحديث (بخاري، كتاب الرقاق رقم ٥١) جرى الحديث عن ذبح الحوت دون ذكر للصورة الحيوانية: [جئ بالموت حتى يجعل بين الجنة والنار ثم يُذبح]، ولكن هذه الصورة ذكرت في نص البخاري في كتاب التفسير رقم ١٦٧ (في تفسير سورة مريم).

(٣) حاول في الإحياء دفع المطاعن عن هذا الحديث، جـ ٤ ص ٢٣، كذلك السيوطي، انظر: Brockelmann II 156 nr. 267.

(٤) الآية ٢٨ من سورة الحجر.

(٥) انظر قول ابن زيد في الطبري جـ ١٧ ص ٧٣ بمناسبة الآية ٣٥ من سورة =

فإطلاق اسم القاص على الرجل[١] الذي يريد أن يثبت علمه بالتفاصيل الدقيقة لليوم المذكور في الآيتيْن ١٠ ـ ١١ من سورة الدخان: « فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاء بِدُخَانٍ مُّبِينٍ* يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ »، وأنْ يصور هذه التفاصيل لمستمعيه، يمكن أن يقوم دليلاً على مدى التقويم لمثل تلك الأساطير المقرونة بالقرآن وتقدير وزنها.

وأخيراً كان يُرْفض التفسير الذي يجترئ على الخوص في نطاق النتائج العقدية، فقد حصل مثل ذلك أيضاً في عصر الأمويين. ويبدو أن أسئلة ابن صبيغ، التي ترجع إلى زمن عمر، تدور في هذا المدار.

ولم يأتِ القرآن لِتُقْرَنَ بالنص الإلٰهي استنباطات نظرية فلسفية، « ولا ليضرب بعضه ببعض[٢] »، بل المعوّل هنا على كلمة القرآن: « وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ » (الآية ٦٨ من سورة الأنعام).

وإلى مثل ذلك يرجع ـ فيما يبدو ـ ما رُوي على أنه حديث للرسول يخشى فيه على مستقبل أمته من ثلاث؛ منها: ظهور رجال يفسرون

= الرحمن: « يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلاَ تَنتَصِرَانِ »، قال: الشواظ اللهب، أما النحاس فالله أعلم بما أراد به.

(١) الطبري جـ ٢٥ ص ٦١.

(٢) انظر: Vorlesungen 81. وفي رواية أخرى أوردها الإتقان (النوع الثالث والأربعون): « إنَّ القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضاً... »

(٣) يخوضون ـ ومصدره: خوض ـ يستعمل عادة في معنى ذميم (معناه: الدخول في الباطل، انظرْ الكشاف في الآية ٦٩ من سورة التوبة)، ويكثر استعماله في إعمال النظر والفكر في مشاكل المسائل العقدية، انظرْ عنوان رسالة الغزالي التي يحذر فيها العامة من الخوض في علم الكلام (إلجام العوام عن الخوض في علم الكلام).

القرآن بما لا يقتضيه التفسير الصحيح: « رجال يتأولون القرآن على غير تأويله »[١].

وإذا ورد تحذير من التفسير، وإذا قيل: إنْ السلف من أئمة الإسلام الرّاسخين كانوا يعرضون عن ذلك التفسير كارهين، فإنّ موضوع هذا الرفض الشديد، هو هذا الاتجاه على وجه الخصوص: فإن القرآن لا يجوز تفسيره بالرأي. أيْ بالتفكير الذاتي، ولا بالهوى، أيْ الميل الاختياري؛ وإنما الطريقة الصائبة الفذة في تفسير الكتاب الحكيم هي: التفسير بعلم، ومن فسر القرآن بالرأي (أو بالهوى)، أي بغير علم، فقد كفر[٢]. وقد نُسب إلى أبي بكر هذا الأثر: « أيْ أرض تقلني، وأيْ سماء تُظلُّني إذا قلت في القرآن برأي أو بما لا أعلم[٣] »، ولكن تحت لفظ « علم » لا يَفْهَمُ عالم الدين الإسلاميّ أصلاً نتاج التفكير الخاص، ولا حتى الخبر المتلقي من مصدر غير مختص، وإنما يفهم التعاليم المسندة إلى مصادر العلم المعتد بها وحدها، أيْ المسندة بالرواية إلى الرسول نفسه أو إلى صحابته. فمن يستطيع أنْ يسند قوله إلى هذه المصادر، فهو وحده الذي عنده العلم وكل ما عدا ذلك فهو رأي، أو هوى، أو حدس وتخمين، ولا حقّ له أنْ يسمّى علماً[٤]. بل لقد روي حديث ــ وإنْ طُعن فيه ــ يقول: إن التفسير بالرأي خطأ وإنْ كان صواباً: « من قال في القرآن بالرأي فأصاب فقد أخطأ »[٥].

وإذاً فالذي يعدّ في نطاق علوم الدين في الإسلام علماً حقيقياً هو ما يرجع إلى أقدم الثقات الذين هم أهل للعلم عن طريق سند الرواية الشفوية الصحيح فحسب. وكذلك في فروع أخرى للعلم كان المعوّل في الزمن الأول على هذا القالب من

(١) مراسيل أبي داود (القاهرة ١٣١٠) ص ٥٥، وورد فيه خطأ: يتناولون.
(٢) انظر: صحيح الترمذي جـ ٢ ص ١٥٧.
(٣) الطبري جـ ١ ص ٢٦.
(٤) راجع مطلع الفصل الذي عقدته لمادة: فقه في دائرة المعارف الإسلامية جـ ٢.
(٥) انظر: صحيح الترمذي جـ ٢ ص ١٥٧.

الرواية فقط، من حيث عدّها أمارة على اليقين. وهذا أيضاً في التاريخ على وجه الخصوص. فمعرفة حدث تاريخي يمكن أن تكون جديرة بالتصديق فقط إذا قررت بوساطة سلسلة من السند المتصل بشاهد عيان جدير أنْ يوثق به. وبهذه الطريقة وحدها كان يمكن أن تدعي بحقّ من الاعتداد بها.

وبديهي أن هذه الروايات أيضا كان لها نصيب من كل تلك النقاط التي يعتورها النقد، والتي تكسب الحديث الديني سقماً وتجريحاً، ولم تزل ـ على الرغم مما بذله علم الرواية الإسلامي من جهود ناقدة ـ تفسح للعمل الفاحص حقلاً عظيم الخصب: حشد الرواة في سلاسل السند دون حيطة ولا تورع، والميل السياسي الحزبي في أخبار تتناقض أحياناً تناقضاً تاماً في موضوع واحد، إلى غير ذلك. والنتائج التي تم الوصول إليها عن طريق منهج البحث الناقد في العصر الحديث ترينا بوضوح مطرد كيف أن أخبار الروايات التي تبدو في قالب أبعد ما يكون عن الريب، حتى في سيرة الرسول ومغازيه، وفي تاريخ الإسلام القديم، تواري في طياتها ميول الأحزاب والاتجاهات المختلفة، وأمال الطبقات المحلية المتنوعة في الأمة الإسلامية الناشئة. وكلما صيغ تصوير الأحداث صياغة مخالفة، مع ظهورها دائماً في قالب الحديث الذي هو شرط التصديق، واصطحابها دائماً بسلاسل الرواة الذين لا يتطرق إليهم الشك في الظاهر، اختلفت بناءً على ذلك الدوائر التي يصدر عنها ذلك التصوير: بين المدينة، وسورية، والعراق. وبهذا نزل الحديث الديني القديم إلى مرتبة المغازي، التي أثارت ـ كما رأينا ـ نفور المدرسة الإسلامية نفسها(*).

(*) لم تغب وجوه النقد الحديث على قدماء النقاد، فقد كانوا يراعون كل ما أشار إليه المؤلف وغيره من وجوه النقد، كالنزعات العقدية، والمذهبية السياسية والفقهية وما إليها وينبهون إلى ذلك ويبنون عليه أحكامهم في الجرح والتعديل، وبذلك تشهد آثارهم الكثيرة الباقية.

واشتراط قالب الحديث أمر يُعتد به في نطاق العلوم الدينية، وفي إقامة وزن أيضاً للتفسير على وجه الخصوص. فالتفسير المشهود بصوابه، أيْ المؤسس على « العلم »، هو الذي يمكن إثبات أن النبي نفسه أو صحابته الذين ينتمون إلى دائرة تعليمه قد صرحوا به في بيان معنى القرآن ودلالته (التفسير بالمأثور[١]). لأنه كان معدوداً من البديهي أن النبي نفسه كان يسأل عن معنى مفردات وآيات من القرآن ويبين ذلك. كذلك هو نفسه لم يفسر تلك الآيات من عنده، بل تلقى تفسيرها من جبريل الملك، الذي علمه إياها باسم الله (برواية عن الله[٢]). وتكاد كل مجموعة من مجاميع الحديث الكبيرة، المرتبة حسب المواد، تشتمل على: باب تفسير القرآن، أيْ مجموعة الأخبار الصادرة عن النبي في تفسير القرآن[٣]. ويلحق بها ما نقل عن الصحابة من وجوه التفسير.

ولا تدع لنا سعة الصدر الملحوظة في طريقة الرواية الإسلامية مجالاً للعجب إذا لم يكد ذلك المصدر للتفسير يتركنا مرةً في حيرة من الأمر؛ فهو نبع لا ينضب معينه. ويقول العالم المصري الغزير التفسير: جلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١هـ ــ ١٥٠٥م) الذي ندين له بكتاب يُعد مدخلاً ممتازاً إلى علوم القرآن إنه استطاع أن يجمع أكثر من عشرة آلاف حديث من تفاسير النبي والصحابة[٤]، وذلك في كتاب له بعنوان: « ترجمان القرآن »،

---

(١) الإحياء جـ ٢ ص ١٤٠: « علمهم بالقرآن ومعانيه المفهومة بالسنة ».
(٢) الطبري جـ ١ ص ٢٦.
(٣) ذكر في مؤلفات الواحدي كتاب « تفسير النبي » (ياقوت نشر مارجليوث جـ ٥ ص ٩٨).
(٤) الإتقان (النوع الثامن والسبعون). وفي نفس الكتاب (النوع الثمانون) يسوق السيوطي مجموعة خاصة من أقوال التفسير المروية عن الرسول.

استخرج منه هو نفسه مختصراً طبع بالقاهرة (١٣١٤هـ) في ستة أجزاء (الدر المنثــور فــي التفسير المأثور). ويذكر السيوطي أنه في أثناء تصنيفه ذلك الكتاب رأي النبــي فــي منَامــه وحصل على إذنه. وهذه صورة من الصور الوهمية التي تكثر في هذه الأوساط[*].

ولا يكاد يحصى عدد الصحابة الذين يرجع إلى روايتهم « العلم » بتفســير مواضــع القرآن، وإذاً فلا يكاد الباحث الورع في القرآن يحسّ مرّة بالحاجة إلى تدريب فكــره الخــاص في سبيل المخاطرة بالتفسير بالرأي. فإنه إذا اجتهد في تحصيل المأثور، سيجد عــن طريــق الروايات التي قبلها النقد الإسلامي[*]، على أنها جديرة بالتصديق، تفسيراً منقولاً ينتهــي إلــى زمن الصحابة.

ومن بين جميع الصحابة، الذين يعدّ منهم أيضاً الخلفاء الأول وعائشــة وأزواج أخــر للرسول، يسمو في حكم المسلمين على أنه أعظم حجج الإسناد في الأهمية، عبد الله بن عباس، ابن عم الرسول، وابن الجدّ الأكبر لأسرة العباسيين، فهو يعد معجزة التفسير، وبحر العلوم[١]، وحبر[٢] هذه الأمة، ويُسمّى أيضاً على وجه التفضيل ــ ترجمان القرآن[٣].

(*) رؤيا النبي حقّ ولكن العلماء قرروا أنه لا يوثق بما يلقى فيها من كلام.

(*) الواقع أن تفسير الرواية قليل لا يغني شيئاً، وأكثره في سبب النزول ونحوه، ولم يزل في القرآن مجال للاستنباط والتفسير بشهادة القرآن نفسه.

(١) في تلقيب رواة مختلفين بهذا اللقب راجع ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١٣١، جـ ٣ ص ١٣٣، أغاني جـ ٨ ص ٩٢.

(٢) أطلق هذا اللقب من قبل ذلك على زيد بن ثابت (ابن سعد جـ ٢ قسم ٢ ص ١١٧) ــ وسمّى الأعمش: [حمزة بن] حبيب بن عمارة (أحد القرّاء السبعة وتوفي ١٥٦هـ ــ ٧٧٣م): حبر القرآن (أبــو المحاســن بــن تغري بردى، نشر جونبول جـ ١ ص ٤٢٠).

(٣) ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١١٩.

الذي باركه الرسول، بل كذلك باركه جبريل المَلَك. وعلي بن أبي طالب فحسب هو الذي يُقال إنه سما عليه في فهم العلم[١]. وقد قدّمه الخليفة عمر وهو شاب بعد على أقدم الصحابة وأفضلهم[٢]. وتجلو للتصور الذهني رفيع اختصاصه بعمل المفسر للقرآن كلمة منسوبة إلى تلميذه مجاهد: كان إذا فسر آية من القرآن رأيت على وجهه النور[٣].

ولئن تراءى في مثل هذا التعظيم إعجاب الأجيال المتأخرة بابن عباس[٤]، لقد كان يعدّ فعلاً على عهد الشاعر: ابن قيس الرقيات (في أواسط القرن الأول الهجري)، الذي يعرضه في مناقب المجد المعروفة لقبيلة قريش، « حبر الله الذي يستضاء بعلمه إذ عيّ العلماء بالبيان الصحيح[٥] ».

وأخبار التفسير التي ترجع إليه تعدّ أكثر ما ينال الإيثار والتفضيل من تبيان لفهم القرآن. وترى الرواية الإسلامية أنه تلقى بنفسه في اتصاله الوثيق بالرسول وجوه التفسير التي يوثق[*] بها وحدها[٦]. وقد أغفلت هذه الرواية بسهولة،

---

(١) الإحياء (بولاق) جـ ٢ ص ٤٦.
(٢) راجع الإحياء جـ ١ ص ١٤٠.
(٣) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٢. ومثل ذلك يروى في القصة اليهودية عن عالم أهل الكتاب: ابن عزاى: « كان إذا درس أو علّم اشتعلت النار من حوله » (levit. raprah. 19). وقد ذكر ذلك كثيراً في الأدب الإسلامي.
(٤) ذكر البلوى فصلاً في مناقبه: ألف باء جـ ١ ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥.
(٥) ديوان (نشر: Rhodokanakis S. 179)، قصيدة رقم ٣٩، بيت ٤١
[وذلك حيث يقول:

وأبو الفضل وابنه الحبر عبد اللـ ـه إن عي بالرئي الفقهاء

وأبو الفضل هو العباس بن عبد المطلب، والرئي بكسر الهمزة لغة في الرأي].
(*) وأين الرواية التي يزعمها، وما قيمتها في نظر رجال النقد؟
(٦) وقد وضعت في وقت متأخر هذه القاعدة: « إن تفسير الصحابي إذا كان مسنداً إلى نزول آية فهو مرفوع اصطلاحاً » (قسطلاني جـ ١٠ ص ٢٠٩ في كتاب الفتن رقم ١٢).

كما في أحوال أخرى مشابهة، أن ابن عباس عند وفاة النبي كان أقصى ما بلغ من السن ١٠ ـ ١٣ سنة[١].

وأجدر من ذلك بالتصديق الأخبار التي تفيد أن ابن عباس كان لا يرى غضاضة أنْ يرجع في الأحوال التي يخامره فيها الشك إلى من يرجو عنده علمها. وكثيراً ما ذُكر[*] أنه كان يرجع (كتابة) في تفسير معاني الألفاظ إلى من يدعى أبا الجَلْد[٢]، والظاهر أنه غيلان بن فروة الأزدي الذي كان يثني عليه بأنه « قرأ الكتب »[٣]. وقد ذكرت بنته على وجه الخصوص أن أباها كان يقرأ القرآن كل سبعة أيام ويختم التوراة كل ثمانية أيام بالروية والفهم[٤]ـ يبدو أنّ

(١) بل يتشكك النقد الإسلامي نفسه فيما يُروى عن ابن عباس متعلقاً بالأحداث المكية: وذلك أنه كان في هذا الوقت طفلاً ويحتمل أنه لم يكن وُلد بعد (انظر القسطلاني جـ ٥ ص ٥٤٣ في كتاب الجنائز رقم ٩٩)، وأن اتصاله بالنبي كان وهو دون البلوغ (القسطلاني جـ ٢ ص ٤٧٩). ويروي ابن مسعود نفسه أن النبي في إحدى الجنائز صنف صبياناً كان هو من بينهم (كتاب الجنائز رقم ٥٩). ويشير ابن مسعود إلى صغر سنه: « لو بلغ ابن عباس أسناننا ما عاشره منا رجل » أي ما بلغ أحد منا عشر علمه (النهاية لابن الأثير مادة: عشر، جـ ٣ ص ٩٧ = لسان العرب في نفس المادة جـ ٦ ص ٢٤٦).

(*) معروف أن ابن عباس كان لا يضارعه أحد في التفسير، وكان يرجع إليه الصحابة في ذلك، فبعيد أنه وهو ترجمان القرآن أنْ يرجع إلى من لا يعرف لاسيما في معاني القرآن كما يبني المؤلف على ذلك فيما بعد. وما ذكره لا يعدو أن يكون تفسير لفظ لغوي.

(٢) مثلاً في: الطبري جـ ١٣ ص ٧٢ (في الآية ١٣ من سورة الرعد) في الكلام عن: برق، إذا كتب إليه أبو الجلد أن معناه هنا المطر.

(٣) يقول فيه العسكري في كتاب التصحيف والتحريف: هو صاحب كتب وجماع لأخبار الملاحم.

(٤) يقرؤها نظراً (راجع عبارة التلمود: بعيون)، خلافاً للقراءة الآلية فقط. وحصلت أيضاً التفرقة في قراءة القرآن بين: قراءة بفهم أو قراءة فهم وتصحيح، وبين مجرد التلفظ (راجع: Snouk Hurgronje, Mekka Anm II 225)، ياقوت جـ ٥ ص ٢٧١، وفي حديث ذكره في الإحياء جـ ٤ ص ١١٣ (طبع بولاق).

سبعة أيام إلى ثمانية كانت تعدّ مدة وسطاً لختم القرآن بفهم[١]ــ، وكان يدعو جماعة كبيرة من الناس احتفالاً بكل مرة يختتم فيها التوراة، ويرى أن هذا العمل الصالح يستوجب رحمة الله ورضاه[٢]. ولا يتضح حقاً من هذا الخبر الغامض، الذي ربما زادته مغالاة ابنته غموضاً، أيْ نسخة من التوراة كان يستخدمها في دراسته[٣].

وكثيراً ما نجد في مصادر العلم المفضلة لدى ابن عباس، اليهوديْن اللذيْن اعتناق الإسلام: « كعب الأحبار[٤] » و: « عبد الله بن سلام ».

كما نجد: أهل الكتاب، على وجه العموم، أيْ رجالاً من طوائف ورد

= وصفت قراءة القرآن دون تدبر على النحو التالي: « ويل لمن قرأ هذه الآية ثم مسح بها سبلته ». ومن أجل قراءة القرآن بتدبر وضعت طبعاً وقوف قصيرة.

(١) في كل يوم سبع (انظر الخزرجي عقود اللآلئ نشر Redhouse ص ٧٠، ٧٢. وتعرض النووي في كتاب الأذكار (طبع الميمنية بمصر ١٣١٢هـ) ص ٤٨ لختم القرآن في مدة قصيرة أو طويلة، وختم كلامه بأنْ ختمه في سبعة أيام كان عمل أغلب السلف الأتقياء ــ وكثيراً تذكر أوقاف حبست على جماعة (المجتمع السبعي) تقرأ القرآن على سبعة (انظر رحلة ابن جبير والتعليق على مادة سبع). ومما يثني به الحسن بن عبد الله على سيده السلطان ركن الدين بيبرس من بين ما أسسه من مؤسسات الخير أنه حبس خيرات كثيرة على: المقرئين السبعيين (آثار الأول في أخبار الدول، القاهرة ١٣٠٥هـ على هامش تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٦٤).

(٢) ابن سعد جـ ٧ قسم ٧ ص ١٦١.

(٣) روى عنه المقدسي أيضاً في ص ٦٢ من كتابه [أحسن التقاسيم] خبراً أحصى فيه الأرض المأهولة بالسكان والبلدان التي بها (إذا صحت قراءة الاسم، انظر احتمالات التسمية عند بروكلمان، في: ابن الجوزي: تلفيح فهوم أهل الأثر، ليدن ١٨٩٢ ص ١١).

(٤) وردت تسميته: « أخو الأحبار » في شعر لكثير: أغاني جـ ٨ ص ٣٣.

التحذير من أخبارها ــ عدا ذلك ــ في أقوال تنسب إلى ابن عباس نفسه(١) (انظــر ص ٥٨). ومن الحقّ أن اعتناقهم للإسلام قد سما بهم على مظنة الكذب(٢)، ورفعهم إلى مرتبة مصــادر العلم التي لا تثير ارتياباً(٣). ولم يعد أوتو لوث(٤) O. Loth شاكلة الصواب إذْ يتحــدث عــن مدرسة ابن عباس ذات « المسحة اليهودية »(*) ولم يعد ابن عباس أولئك الكتابيين الذين دخلوا في الإسلام حججاً فقط في الإسرائيليات وأخبار الكتب السابقة التي ذكر كثيراً

---

(١) على الأخص في: بخاري، شهادات رقم ٢٩: « يا معشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتــاب »، و: اعتصام رقم ٢٦ حيث ختم تحذير ابن عباس بقوله: « ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم ».

(٢) انظر: Snouk Hurgronje, Mekka II 204 ، وفي خبر عند ابن سعد جـ ٢ قســم ١ ص ٧٩، غيــر واضح تماماً أن عامر بن عبد الله بن عبد القيس الأنباري الزاهد درس التوراة على كعب في نصها الأصــلي ــ ولقب كعب بلقب: ملجأ العلماء (الزرقاني على الموطأ طبع القاهرة ١٢٨٠هـ جـ ٤ ص ١١٠).

(٤) انظر:

Morgenländische Forschungen (Fleischer-Festschrift, Leipzig 1875) 298;

ولكنه يرد أيضاً بأقسى العبارات على « أكاذيب » كعب الذي حاول أن يزوّر يهوديــات علــى الإســلام (طبري جـ ١ ص ٦٢)، انظر:

Lidzbarski, De propheticis legendis arabicis (Leibzig 1893) 93.

وذلك حول قصة الشمس والقمر وإلقائهما يوم القيامة في النار.

(*) لم تعرف روايات ابن عباس على وجه يقين. وأين سنده أو تفسيره حتى يمكن ذلك الحكم؟ وكــل مــا صح عن ابن عباس هو ما أشار إليه المؤلف نفسه في التعليق رقم ١ مما رُوي عنه في البخاري أنــه كــان ينهي عن سؤال أهل الكتاب وأخذ العلم عنهم.

(٥) انظر الطبري جـ ١ ص ١٧٧.

عنها من الفوائد[١]، بل كان يسأل كعب الأحبار مثلاً عن التفسير الصحيح للتعبيرَيْن القرآنييْن: أم الكتاب، و: المرجان[٢].

كان يُفترض عند هؤلاء الأحبار اليهود فهم أدق للمدارك الدينية العامة الواردة في القرآن وفي أقول الرسول، وكان يُرجع إلى أخبارهم في مثل هذه المسائل[٣]، على الرغم من ضروب التحذير الصادرة من جوانب كثيرة فيهم. ففي تعيين وقت الجمعة، الذي أخبر الرسول أن أداء المسلم الصلاة فيه لا بدّ أن يُقبل، ذُكر أن أبا هريرة طلب بيان ذلك عند كعب الأحبار وعبد الله بن سلام. وذلك بأنهما يعرفان التوراة التي لا بدّ أن يوجد فيها مثل ذلك[٤]. والظاهر أن المحور الذي تدور حوله مثل هذه الأخبار في الغالب هو افتراضات المسلمين في الزمن المتأخر. ويدل على مدى ما تستطيع أن تبلغه مثل هذه الافتراضات من طابع السذاجة ما رُوي مثلاً من حصول اختلاف بين ابن عباس وعمرو بن العاص على قراءة كلمة: « مِن لَّدُني » في الآية ٧٦ من سورة الكهف، هل هي بتشديد نون: لَدُني، أو بتخفيفها، وأنّ الاثنين قصدا إلى كعب الأحبار لتسوية هذا الخلاف[٥].

---

(١) انظر: Lidzbarski J. C. 41 ، وما نقله لسان العرب من أوصاف الرسول مروي بطبيعة الحال عن كعب (انظر ابن سعد جـ ١ ق ٢ ص ٨٧)، وأيْ شيء لم يجده كعب في الكتب، انظر: ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ٢٤٠.

(٢) طبري جـ ١٧ ص ١٢٦ وانظر جـ ١٧ ص ٩ (في الآية ٢٠ من سورة الأنبياء) وجـ ٢٧ ص ٦٩.

(٣) ونقل ابن سعد (جـ ٥ ص ٣٤٤) خبراً عن الأعمش أن تفسير مجاهد اعتبر لأنه تعلم من أهل الكتاب. بيد أن جواز استخدام هذه المصادر العلمية قد نظرت إليه جوانب مختلفة بما يخالف ذلك.

(٤) يوجد بيان ذلك في القسطلاني جـ ٢ ص ٢١٦ (باب الجمعة رقم ٣٦).

(٥) صحيح الترمذي جـ ٢ ص ١٩٣.

ومذهب التفسير الذي أقامه هذا الأب الأول لتفسير القرآن، والمحصول الذي تعلمه من أهل الكتاب، قد بينه ليوني كيتاني[١] Leone Caetani أخيراً على وجه ممتاز. ويستحق واحد من المعالم المميزة لطريقته أنْ نبرزه إبرازاً خاصاً[٢]، إذْ كان قد احتفظ بنفسه فيما بعد[٣] على أنه من خير ما يقنع حاجاتنا من عناصر التفسير.

كانت هناك تعبيرات شديدة النَّدرة في لغة القرآن تبدو أحياناً غير مفهومة للمثقفين أيضاً من الأمة، الذين كانوا يطلبون تفسيرها عند من هم أعلم بها منهم[٤]. وفي مثل هذه المسائل كان دأب ابن عباس أن يحيل على الشعراء القدامى، الذين كان يرى الاعتداد باستعمالهم اللغوي في التفسير[٥]. فهو يصرّح في مناسبة تفسيره

---

(١) انظر: Annali del Islam I 47-51
وانظر أيضاً F. Buhl في مادة: عبد الله بن عباس، في دائرة المعارف الإسلامية جـ ١.

(٢) نُسبت إليه ــ في وقت متأخر ــ الكلمة التي نُسبت في رواية أخرى كما يظهر إلى الخليفة عمر، تحث على العناية بالأشعار القديمة (انظر مقدمة ديوان الحطيئة في ZDMG XLVII 17): « عليكم بأشعار الجاهلية فإن فيها تفسير كتابكم » وساقها بهاء الدين العاملي في: الوحدة الوجودية (في مجموعة نشرها صبري الكردي بالقاهرة ١٣٢٨هـ، ص ٣٢٥).

(٣) جمع أبان بن تغلب (المتوفى ١٤١هـ)، الذي يفتخر به الشيعة، في « كتاب الغريب » شواهد لقدماء الشعراء على تفسير « مفردات القرآن » (فهرس كتب الشيعة للطوسي جـ ٦ ص ٤). ويذهب الجاحظ بعيداً حيث يقرر أن من يجهل أمور الجاهلية لا يستطيع أن يفهم الكتاب والسنة (انظر كتاب الحيوان جـ ١ ص ٩٠ س ٨ من أسفل).

(٤) لما سُئل عمر عن معنى: أبا (في الآية ٣١ من سورة عبس) صرح بكراهيته لذلك (ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ٣٧، س ٥).

(٥) ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١٢١ س ٤، وانظر:
Nöldeke, Beitraege zur semitischen Sprachwissenschaft (1604) II Anm. 6.

للفظ: حرج، في الآية ٧٨ من سورة الحجّ، بهذا المبدأ: « إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر فإن الشعر عربي[١] ». حقاً نُسبت إليه أيضاً تفسيرات ذكر فيها عن كلمات قرآنية أنها من الدخيل المأخوذ من لغات أجنبية[٢]. وعلى أساس هذه الأقوال، يبدو أنه كان لا يرى بأساً[٣] بافتراض اشتمال القرآن على مادة لغوية غير عربية.

وبذلك المبدأ المنهجي المنسوب إلى ابن عباس، اقترنت على النمط العربي أسطورة مدرسية عظيمة الإفادة، وجدت مدخلاً إلى المعجم الكبير للطبراني (المتوفى ٣٦٠هـ = ٩٧١م). وذلك أن الزعيم الخارجي: نافع بن الأزرق، سأل ابن عباس عن عدد كبير من مفردات القرآن طالباً إليه أن يستشهد على معانيها من الشعر القديم. فجاء في جواب ابن عباس على مسائل نافع بن الأزرق الاستشهاد على تفسير نحو مائتي كلمة[٤] بشواهد من الشعر القديم[٥]. وهذه مبايعة من عالم اللغويين المتأخرين لأبي التفسير الذي نمّى الطريقة اللغوية في تفسير القرآن. ويُذْكر له أنه زيادة على معارفه الدينية والفقهية كان يعرض[٦] أيضاً

---

(١) طبري ج ١٧ ص ١٢٩. وقد نُسب إليه ذلك المبدأ الأساسي، وطبيعي أن من العسير ضمان صحة هذه النسبة، ولا توجد دواعٍ منافية لذلك.

(٢) مثل: نَاشِئَة (في الآية ٦ من سورة المزمل) من الحبشة (بخاري: أبواب التفسير رقم ٣١)، و: سَامِدُون (في الآية ٦١ من سورة النجم) في لغة حمير من سمد أيْ غنى.

(٣) كما عُزي ذلك فيما بعد إلى الشافعي (الرسالة طبع القباني ١٣٠٨ ص ١٩) وأبي عبيد، انظر: Muh. Stud. I 198, 1

(٤) نقل المبرد في الكامل عن أبي عبيدة عدداً قليلاً من ذلك.

(٥) نقلت في: الإتقان للسيوطي (النوع السادس والثلاثون).

(٦) في عناية ابن عباس بالشعر، وامتداد هذه العناية حتى إلى شعر عمر بن أبي ربيعة، انظر الأغاني ج ١ ص ٣٤.

بخبرة حجة في شئون اللغة[١] إفادات عن الرواية التاريخية (المغازي وأيـام العـرب) وعـن الشعر القديم[٢] وما شاكل ذلك. وقد بدأ أهل الورع من علماء الدين أولاً في جيل تالٍ يظهرون كراهيتهم للشعر[٣]. بيد أنه رُوي أيضاً أن ابن عباس قد احتفظ لنفسه بقطرات غزيـرة كثيـرة من بحر علمه؛ وإذا جاز لنا أن نمنح الأخبار المروية عن أقواله في التفسير قبولاً وتصـديقاً، فهو لم يبح بمعارفه في كل مسألة من المسائل. فقد رُوي أنه كان يكتم تفسير مـا ذكـر عـن «الرُّوح» في الآية ٨٥ من سورة الإسراء: « قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي »، على أنه سـرّ مـن الأسرار[٤].

وقد بقيت هذه المسألة أيضاً في الأزمنة المتأخرة « من الأسرار الإلهية التي لا يجوز البحث فيها »[٥].

وإذاً فإلى هذا العالم المحيط بتفسير القرآن يقصد معاصروه المتطلعون إلـى المعرفـة بكل ما يحيك في صدرهم من شكوك ــ وأنا أحكي هذا طبعاً على أساس الأخبـار الإسـلامية ــ. واختلافهم إلى هذا المفسر القديم لم يُعرض دائماً في أسلوب مدرسي جاف، بل أحياناً فـي مظهر مسرحي زاخر بالحياة. فقد رُوي مثلاً أن

---

(١) سئل ابن عباس أيضاً عن معنى كلمة نادرة غير قرآنية (: مطهم، وهي من ألفاظ الأضداد التـي لـم يوردها ابن الأنباري)، انظر الأزهري في لسان العرب، مادة: طهم ج ١٥ ص ٢٦٥ س ١٠.

(٢) ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٢٢ س ٤ ــ ٧. وهناك مثال على ذلك في شرح المفضليات، نشر ليال ص ١١٣ س ١٥.

(٣) انظر: ZDMG, LXIX, 202, Anm. 4.

(٤) طبري ج ١٥ ص ٩٨، وفي ج ١ ص ٢٨ يقول أبو مليكه إذا سُئل ابن عباس عن آية من القـرآن: « كل قال برأيه ولكنه أبى أنْ يقول شيئاً في ذلك »، انظر كتاب الأضداد نشر هوتسما ص ٢٧٣.

(٥) إحياء ج ٤ ص ١١٣ س ٤ من أسفل. وقال الغزالي بعد أن ذكر تعريفاً طبياً للروح يطـابق مـذهب الرواقيين: « فذلك سر من أسرار الله لم نصفه ولا رخصة في وصفه » وراجع ج ٣ ص ٢٦٠ س ١٣ مـن أسفل.

مستمعيه غمرته نشوة من السرور إذ فسر الآية ٢٣ من سورة النور، حتى وثب بعضهم فقبل رأس الإمام الحكيم[١].

وفي القرآن، في الآيات ٢٢ ــ ٢٩ من سورة القصص (موسى في مدين، عند البئر، في بيت شعيب، زواجه بابنة شعيب)، وفي أساطير متأخرة زيادة على ذلك، امتزجت قصة هرب موسى إلى مدين، ومجرى حياته في بيت كاهنها، بقصة أهل الكتاب عن يعقوب ولبن. ومما جاء في ذلك أنه اشترط على موسى أنْ يؤدي عدداً من سني الخدمة في مقابل الزواج من بنت كاهن مدين على النحو المذكور في الآية ٢٧: « قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِندِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ.. (٢٩) فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِن جَانِبِ الطُّورِ نَاراً ».

فما المراد من ذلك الأجل، هل قضى موسى ثماني سنين، أو قضى الأجل الأوفى؟.

لم يكن هذا سواء على التطلع العلمي عند علماء الكتاب الإسلاميين. وطبيعي أن ابن عباس لا بدّ أنْ يجد حلاًّ، فهو يعلم كل شيء. وقد حكى أيضاً عن سعيد بن جبير أنه قال: جاءني يهودي بالكوفة وأنا أتجهز للحج فقال: إني أراك رجلاً تتبع العلم، فأخبرني أيْ الأجليْن قضى موسى: قلت: لا أعلم، وأنا قادم على حبر العرب (يعني ابن عباس) فسائله عن ذلك. فلمّا قدمت مكة

---

(١) طبري جـ ١٨ ص ٧٤، و« تقبيل الرأس » تعبير عن الإعجاب بإفادة تستمع. وقبل عمر رأس عبد الله بن سلام حين بيّن له وجه معرفته النبي أكثر من ابنه (انظر الكشاف والبيضاوي في تفسير الآية ١٤٦ من سورة البقرة) وانظر كتاب بغداد لطيفور، نشر كلر ص ٨٥، وانظر تعبير كتابات التلمود: نشاقو عل روشو (قبله على رأسه) في:

S. Kraus, Talmudische Archaeologie, III 246, Anm, 67.

سألت ابن عباس عن ذلك وأخبرته بقول اليهودي؛ فقال ابن عباس :قضى أكثرهما وأطيبهما، إن النبي إذا وعد لم يخلف. قال سعيد: فقدمت العراق فلقيت اليهودي فأخبرته فقال صدق، وهكذا أنزل أيضاً على موسى(١).

وفي كل مشكلات التفسير، يبدو ابن عباس كأنه منبئ بأخبار الغيب، وأحياناً كأنه مظهر إلهي(*).

وقد وقف المؤمنون حيارى بإزاء الآية ٢٦٦ من سورة البقرة: « أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاء فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ».

فسأل عمر كل الناس عن معنى هذه الآية الغامضة، ولم يجد أحداً يستطيع أن يعطيه جواباً مقنعاً (وفي رواية أخرى فقالوا: الله أعلم، فغضب عمر فقال: قولوا نعلم أو لا نعلم). فقال ابن عباس ــ الذي كان خلفه وافقاً في تواضع ــ: « في نفسي منها شيء يا أمير المؤمنين »، فقربه عمر إليه وقال: « قلْ يا ابن أخي ولا تحقر نفسك » فقال ابن عباس: «هذا مثل ضربه الله فقال: أيود أحدكم أن يعمل عمره بعمل أهل الخير والسعادة، حتى إذا كان أحوج ما يكون إلى أن يختم بخير، حيث فني عمر، واقترب أجله، ختم ذلك بعمل من أعمال أهل الشقاء فأفسده كله، فحرقه أحوج ما يكون إليه؟» (طبري جـ ٣ ص ٤٦).

على هذا النحو كانت الرغبة في تقديم ابن عباس إذا أريد ذكر تفسير جديد أنْ يوثق به لكلمة أو جملة من القرآن مشكوك في معناها أو كثيرة الاحتمال.

---

(١) طبري جـ ٢٠ ص ٤٠، وانظر:
Lidzbarski, propheticis legendis arabicis 29.
وفي الواقع تجعله القصة اليهودية يقضي عشر سنين عند كاهن مدين يثرو (شعيب).

(*) لا يتفق ذلك مع عقيدة المسلمين في ابن عباس ولا غيره.

وعند من اعتادوا ممارسة هذا التفسير لم يعد هناك منذ زمن طويل مجال للشك في أنه لا يكاد يرجع شيء، أو لا يرجع على الحقيقة إلاّ جدّ قليل، إلى ابن عباس مما أحاطه العلماء المتأخرين بهالة من اسمه. وعلم النقد الإسلامي نفسه وضع فروقاً بين مراتب صحة الأسانيد الكثيرة التفرغ التي تنتهي إلى ابن عباس[١]. وقد سُميت إحدى سلاسل الرواية الراجعة إليه: سلسلة الكذب، مما يدل على أن النقد الإسلامي أيضاً لم ينكر افتراض أن هناك من حاول وضع محصول متأخر في قالب سليم، مزوّداً ذلك بحجية خبرة ابن عباس التي لا ينازع فيها أحد[٢].

ولكن الاتجاه ازداد من ناحية أخرى أيضاً إلى إشاعة تراجم حافلة بالأساطير عن ثقة أوائل الرواة لمذهب ابن عباس الذين يسندون إليه عن طريق مباشر؛ فتدلي هذه التراجم بأخبار عن الأمانة والإحاطة اللتيْن لا ريب فيهما عند هؤلاء الناس، وتعرض ما علمه ابن عباس في ضوء مناسب بقدر الإمكان. فيروى أن مجاهداً (المتوفى ١٠٣هـ = ٧٢١م) عرض المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته، يوقفه عند كل آية منه ويسأله عنها[٣]. وأن عكرمة مولى ابن عباس (المتوفى ١٠٥هـ = ٧٢٤م) صار عالماً ممتازاً على وجه الخصوص بمذهبه (أعلم الناس بالتفسير[٤])، لأن ابن عباس كان يضع في رجله

(١) راجع صحيح الترمذي جـ ٢ ص ١٥٦ س ١٣ من أسفل، والإتقان للسيوطي (النوع التاسع والسبعون) جـ ٢ ص ٢٢٤ ــ ٢٢٥.

(٢) علق الزمخشري على تفسير نُسب إلى ابن عباس للآية ١١٠ من سورة يوسف بما يلي: « فإنْ صحّ هذا عن ابن عباس... » جـ ١ ص ٤٨٩، وذكر نحو ذلك أيضاً في تفسير الآية ٢ من سورة فاطر، جـ ٢ ص ٢٣٧ س ٨ من أسفل.

(٣) طبري جـ ١ ص ٣٠، جـ ٢ ص ٢٢٣.

(٤) ويحصل أيضاً أن يخطّئ عكرمة ابن عباس، ورُوي مثل ذلك في إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية جـ ٢ ص ٤٥ بمناسبة الآية ١٦٤ من سورة الأعراف: فلما بيّن عكرمة لابن عباس ذلك كساه بردة وفرح به.

الكبل ولا يفك قيده حتى يتم أخذ تفسيره[١]. وهذه سمة من المبالغة كثيراً ما تذكر في سبيل الوسم بالمثابرة على التلقي والدرس[٢]. ومع ذلك يبدو أن هذا الرجل الذي كان موضع ثقة ابن عباس[٣] ــ كما ظن حتى بعض من لا يميلون إلى التشكك من المسلمين ــ قد أساء استغلال علاقته بابن عباس، فنشر باسمه ما لم يسمعه منه أصلاً، حتى إن سعيد بن المسيب كان يضربه مثلاً في تحذير مولى له[٤]. ولذلك عاقبه عليّ، ابن سيّده عقاباً مهيناً[٥].

ومن الأخبار ذات الطابع المميّز لمقدار الوزن الذي كان يلقيه الجمهور العادي في ذلك العهد (في حكومة هشام المرواني) لحماة الرواية المقدسة (السنة)، إلى جانب ما كان يبديه ذلك الجمهور من الإجلال لمن ليس أقل من شاعر شعبي صالح، ما رُوي من أنه عند دفن عكرمة السالف الذكر لم يتكامل من الرجال عدد يكفي حتى لحمل جنازته، على حين ظهر القرشيون في جمع كبير لتشييع جنازة « كثيّر » الشاعر في نفس اليوم[٦]. حقاً كان ملحوظاً في ذلك[٧] باعث تحقير المولى

---

(١) ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١٣٣ س ١٣ ــ ١٩، جـ ٥ ص ٢١٢ س ١٤.

(٢) راجع ديوان الحطيئة (مقال في ZDMG, XLVI) ص ٢٢ ويحكي ابن بطوطة (نشر پارس جـ ٤ ص ٤٢٢) عن أهل السودان أنّهم كانوا يضعون أولادهم في القيد إذا أهملوا حفظ القرآن ولا يحلونه حتى يحفظونه.

(٣) وفي البخاري: كتاب الأذان رقم ١٥٧، وصف أبو معبد (واسمه نافذ) بأنه أصدق موالي ابن عباس.

(٤) انظر: Tor Andrea le Monde orientale (1912) VI. 8

(٥) ابن سعد جـ ٥ ص ١٠٠ س ١٤، ياقوت (نشر مارجليوث) جـ ٥ ص ٦٣، ٦٥ (كان يوثقه على باب الكنيف ويقول: إنْ هذا يكذب على أبي).

(٦) انظر الجمحي في طبقات الشعراء (نشر هل) ص ١٢٤ س ١٢.

(٧) وعلى خلاف ذلك يذكر ابن سعد (جـ ٥ ص ٣٠٦ س ١٣) أنه احتفل بتشييع جنازة مولى بالنداء في المسجد في جم غفير (حقاً كان الميت هذه المرة ذا مكانة كبيرة من التعظيم).

حتى بعد وفاته[١]، بإزاء تشريف العربي الأصيل الحرية؛ وليس صحيحاً فيما يبدو[*] أن سبب الامتناع عن تشييع جناة عكرمة يرجع إلى أنه كان يدين بمذهب الخوارج، وأنه من أجل ذلك عاجلته منيته في بيت صديق اختفى عنده، في أثناء مطاردة الحكومة إياه[٢].

وتفسير ابن عباس المرويُّ بالأسانيد الراجعة إلى تلاميذه المباشرين، قد جُمع في مجموعات منذ عهد مبكر[٣]. كذلك وُضعت مجموعة لفتاويه الفقهية ذُكر[٤] أن مصنفها هو أبو بكر محمد بن يوسف بن يعقوب (والأخير ابن الخليفة المأمون). وهو محدِّث فقيه شافعي[٥] توفي بمصر. وتأليف التعليقات المفسرة للقرآن

---

(١) ربما اقترن ذلك بالملاحظات التي ذكرها قتسنك في:
Semitic Rites of mourning and religion, Amsterdam 1617 p. 23f.

(*) بل الراجح أن ذلك كان لكونه خارجياً متهماً في علمه. وقد كان يعظم كثير من الموالي كالحسن البصري وغيره. وانظر كيف يطلق جولدزيهر حكمة دون تثبت مع أنه يعرف ما يخالفه كما ذكر ذلك في التعليق رقم ٧ عن ابن سعد في الصفحة السابقة.

(٢) تجد الأخبار عن ذلك في ياقوت (نشر مارجليوث) جـ ٥ ص ٦٣ س ١١، ص ٦٤ س ٨، ولكن دور الداعية الخارجي الذي يقوم به عكرمة في هذه الأخبار المتحاملة عليه لا يكاد يتفق مع المسلك الذي قضى عليه حياته.

(٣) الفهرست ص ٣٣ س ٢١ وما بعده. ولم يكد يبقى شيء من هذه الكتب في قالب مستقل.

(٤) يصف ابن حزم في جمهرة الأنساب (وتفضل الدكتور دنسن روس بإطلاعي عليه في نسخة منقولة عن مخطوط بالهند لوحة رقم ١٤ ب) هذا الكتاب بأنه مجموعة مقسمة إلى عشرين كتاباً تطابق أبواب الفقه. وألف هذا الفقيه العباسي أيضاً تآليف أخرى. انظر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين جـ ١ ص ١٣ (ويسمى أبوه في هذا الموضع: موسى).

(٥) ذكر ياقوت في معجم البلدان جـ ١ ص ٢٥٦ عباسياً آخر (من سلالة الخليفة الهادي) كان فقيهاً شافعياً بارزاً.

(حروف التفسير)، التي رواها مجاهد، وعطاء، ورواة آخرون من مدرسة ابن عباس، ذكر في الأدب الإسلامي على أنه من أقدم مصنفات الجمع[١].

كذلك يحمل اسم ابن عباس مؤلفاً له كتاب متصل الموضوعات في التفسير[٢] موجود في مخطوطات كثيرة، وظهرت له طبعات متكررة بالمشرق. ولغيري، إذْ لا تواتيني الفرصة، أنْ يبحث ما بين المخطوطات والمطبوعات من علاقة[٣]، ويفحص إلى أي مدى تتصل وجوه التفسير التي يشتمل عليها هذا الكتاب بروايات التفسير المأثورة مقترنة باسم ابن عباس في مواضع أخرى. فبهذا وحد يتم تصحيح تلك النسبة.

هذه الحجيّة غير المألوفة، التي تحيط بهذا الثقة الرفيع المكانة في تفسير القرآن كان من البديهي أن توجه القصد إلى إبراز ابن عباس على أنه المصدر الأخير أيضاً للتفسير المذهبي المتأخر.

ففي كتاب الحسن بن المطهر الحلّي الشيعي عن فضائل علي[٤]، يرد ذكر ابن عباس كثيراً أيضاً على أنه السند الأصلي؛ كما يظهر في الشرح الصوفي الذي عمله التستري (انظر الفصل الرابع)، عن طريق عكرمة، على أنه المصدر الأسمى لوجوه التفسير الصوفية[٥]. وهكذا عُدّ اسمه في جميع أدوار النمو الإسلامي

---

(١) الإحياء جـ ١ ص ٧٩.

(٢) انظر: بروكلمان (تاريخ الأدب العربي) جـ ١ ص ١٩٠، وانظر الملحق في الموضع المكمل لهذه الصفحة.

(٣) زيادة على طبعتيْ بولاق ١٢٩٠هـ وبومباي ١٣٠٢هـ طبع تفسير ابن عباس (بعنوان: تنوير المقياس بتفسير ابن عباس) على هامش كتاب: الدر المنثور للسيوطي القاهرة ١٣١٤هـ.

(٤) كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين (بومباي ١٢٩٨هـ).

(٥) انظر Pertsch, Katalog der arab. Handschriften Gotha, I 413

ضماناً للحقيقة الدينية[١].

وتعدّ أجدر المجموعات بالتصديق مجموعة رُوي محصولها عن ابن عباس عليُّ بن أبي طلحة الهاشمي، يقول فيها أحمد بن حنبل: « إنّ في مصر تفسيراً عن ابن عباس رواه علي بن أبي طلحة، وليس بكثير أنْ يُرحل إلى مصر من أجله ». ويرجع الفضل في وجود هذه المجموعة إلى نسخة كتبها لنفسه: ابن صالح، أحد كتاب العالم المصري: الليث بن سعد (٩٤ ـ ١٧٥هـ = ٧١٢ ـ ٧٩١م). ومن هذه المجموعة يستمد البخاري، والطبري، ورواة آخرون، ما انتفعوا به من تفسير ابن عباس. بيد أن نقدة الحديث الإسلاميين أنفسهم يقررون أن علي بن أبي طلحة لم يسمع من ابن عباس أقوال التفسير التي أوردها في كتابه على أنها سماع مباشر عنه[٢].

هكذا يتقرر في حكم النقد الإسلامي، حتى بالنظر إلى حجية ما هو أوفى الأجزاء حظاً في الحكم بالقبول، من محصول التفسير الغزير المنسوب إلى ابن عباس الكبير.

على أن المجموعة الكبيرة من المادة المأثورة تسهّل مهمة اتخاذ موقف ناقد منها. ولا نستطيع ــ على الرغم من كثرة الزيف القليل الفائدة ــ أن نقدر حق القدر ذلك النشاط الذي حفظ به الرواة المعلومات الهائلة الفياضة بالأقوال المتعارضة

---

(١) ويمكن أن نذكر من النوادر أن خصوم ابن تيمية الحنبلي ــ قصداً إلى إساءة سمعته ــ دسوا عليه كتاباً عنوانه: تكفير ابن عباس (جلاء العينين للألوسي ص ٩٢ ط بولاق ١٢٩٨هـ).

(٢) الإتقان للسيوطي (النوع التاسع والسبعون) جـ ٢ ص ٢٢٣ أسفل. وقد جمع السيوطي نفسه ــ نقلاً عن تفسير الطبري فيما يظهر ــ جميع تفاسير الكلمات المروية من طريق ابن أبي طلحة عن ابن عباس مرتبة على ترتيب السور.

دون مبالاة ولا اكتراث(*). وأول ما يتبادر للنظر في ذلك النطاق هو تلك الظــاهرة الغريبــة، حيث تسند إلى ابن عباس أقوال تصوّر آراءً شديدة التناقض لا تقبل توفيقاً ولا تسوية.

ويوجد مثال لذلك في مسألة الخلاف التي كثر حولها الجدل قديماً: أيْ ابنَــيْ إبــراهيم أراد أبوه أن يذبحه طوعا لأمر الله(١)؟ فقد أخذ محمد في إحدى السور المكية (الآيات ١٠٠ ــ ١١٠ من سورة الصافات) قصة التوراة دون تسمية الابن المعــين للتضــحية. والظــاهر أن محمداً نفسه ــ بإخبار من اليهود والنصارى(*) ــ كان لا يفترض غير إسحاق ذبيحاً (مختــاراً للتضحية)، ويبدو أيضاً أن أحداً لم يشكّ في ذلك في القرن الأول للإســلام(٢)؛ وكــذلك أقــدم مفسري القرآن، الذين وافقهم علماء متأخرون، يمثلون هذا الرأي(٣). بيد أنه

(*) هذا طعن غير صحيح، فهم يعقبون على ذلك دائماً بالنقد والتجريح كما لا يخفى على من زاول ذلك.

(١) انظر مراجع ذلك البحث في: ZDMG, XXXII 359 Anm. 5 و: Muh. Studien, I 145 Anm, 5

(*) لم يعرف محمد غير القرآن، وليس هناك دليل على خلاف ذلك.

(٢) في جدل يوحنا الدمشقي حول تقديس الحجر الأسود ورد افتراض أن المسلمين في ذلك العهد كانوا يعدون إسحاق هو الذبيح (انظر كارل هينريش بكر في مجلة الأشوريات ج ٢٦ ص ١٨٢).

(٣) في حديث للصحابي: نهار العبدي يسمّى النبيّ إسحاق ذبيح الله (أســد الغابــة ج ٥ ص ٤٣ س ١٠). وينضم الطبري إلى صف القائلين بأن الذبيح هو إسحاق، سواءً أكان ذلك في كتــاب التــاريخ ج ١ ص ٢٩٩ حيث فصّل ذكر الخلاف، أم في التفسير بمناسبة الآية ٦ من سورة يوسف ج ١٢ ص ٨٦؛ كذلك فــي شــعر لأبي العلاء المعري (سقط الزند ط بولاق ١٢٨٦هـ ج ١ ص ٦٤ افترض إسحاق ذبيحاً:

[فلو صح التناسخ كنت موسى وكان أبوك إسحاق الذبيحا]

رُوي ــ كما ذكره الطبري أيضاً ــ أن أحد ذوي الملق من اليهود الذين اعتنقوا الإسلام دخل على الخليفة عمر بن عبد العزيز وأخبره أن اليهود استبدلوا ــ حسداً منهم للعرب ــ جدهم إسحاق بجد العرب إسماعيل؛ وهذا من وجوه التحريف التي أدخلها اليهود على التوراة[١]. ويمعن بعضهم في توضيح ذلك التحريف المفترض بقراءة نص التوراة (سفر التكوين ٢٢، ٢) على النحو التالي: « قال الله لإبراهيم: اذبح ابنك بكرك[٢] (بدلاً من: الوحيد) إسحاق ». ولا يمكن أن يكون المراد من الابن البكر ــ في مقابل الابن المتأخر في الولادة ــ إلاّ إسماعيل. فيُقال إن اسم إسحاق المذكور بعد الوصف الذي لا خلاف في ثبوته في التوراة، وهو: بكرك، والذي يناقضه في المعنى، أدخله اليهود زوراً في النص[٣]. ويبدو أنه قد أُدخل على المسلمين عن هذا الطريق أن إسماعيل هو الذبيح الحقيقي المفدى بذبح عظيم (الآية ١٠٧). وقد أمعن بعضهم في الغوص في أدلة خفية على ذلك قررها الطبري إلى جانب أدلة معارضة لها بروح محايدة تماماً في كتاب التاريخ.

هكذا يقف الرأيان جمعياً أحدهما بإزاء الآخر. كلاهما ثابت بالنقل، مدعوم بالسند الكافي لإقناع مطالب العلماء الإسلاميين. فيستطيع فريق إسحاق أن

= وفي قصة أدبية قديمة سُميّ يوسف: الصديق بن يعقوب إسرائيل الله ابن إسحاق ذبيح الله بن إبراهيم خليل الله (البيهقي نشر شڤلي ص ١٠٥) وراجع أيضاً: الغنية لعبد القادر الجيلاني ط مكة جـ ٢ ص ٤٠.

(١) راجع معجم البلدان لياقوت جـ ٣ ص ٥٥٧ س ٣.

(٢) كذلك في شعر منسوب لأمية بن أبي الصلت (نشر شولتهس ص ٢٩) وصف ابن إبراهيم الذي اختاره للضحية بأنه « البكر » دون تسمية. وربما ذهبنا بعيداً إذا افترضنا أن بيت أمية هذا قصد به إلى تصحيح ما حرّفه اليهود في كلام التوراة.

(٣) ابن قيم الجوزية: هداية الحيارى من اليهود والنصارى (القاهرة مطبعة التقدم ١٣٢٢هـ) ص ١٠٢ س ١٠ من أسفل.

يرجع عن طريق أبي هريرة إلى العالم اليهودي: كعب الأحبار، وهو من أهم مصادر الرواية للإسرائيليات والنصرانيات في الأساطير الإسلامية. بل لقد ذُكر العباس، عم الرسول، الذي يُقال إنه استند إلى النبي نفسه في ذلك، شاهداً لتأييد فريق إسحاق. بيد أن الحجة الكبرى في مسائل تفسير القرآن هو دائماً ابن عباس. فيظهر ابن عباس نفسه إذاً على أنه أساس الإسناد عند كلا الفريقيْن، وتسوق كلتا الروايتين قوله المدعوم برجال السلسلة في نسق جيد، دليلاً على صحة مذهب كل منهما. ففريق إسحاق يتخذ عكرمة، وفريق إسماعيل[١] يتخذ الشعبي أو مجاهداً عمدةً في الرواية المباشرة عن ابن عباس أنه حسم في هذا الموضوع بما يوافق رأي كل منهما[٢].

وبعد شيء من الاضطراب[٣]، يستقر أخيراً في الشعور العام للمسلمين الرأي الأخير، الذي يتجلى أيضاً في قرن اسم إسماعيل بكنية مميزة تذكّر بالتضحية المقصودة: أبو الذبيح[٤]، وإنْ حصل ذلك في وقتٍ متأخر نوعاً. وأكثر أيضاً

---

(١) راجع: Lidsbarski I, C. 41 10 v. u

(٢) طبري جـ ١٣ ص ٤٦ ــ ٥١.

(٣) كما يقول الجاحظ مثلاً في كتاب الحيوان جـ ١ ص ٧٤ س ٤ من أسفل: « وقد أمر الله تعالى إبراهيم عليه الصلاة والسلام بذبح إسحاق أو إسماعيل عليهما الصلاة والسلام » كذلك صاحب البدء والتاريخ (نشر هوارت جـ ٣ ص ٦٣) ترك الفصل في ذلك معلقاً (: والله أعلم) وزاد على ذلك احتمالاً ثالثاً حاول به التوفيق بين الرأييْن، ومقتضاه أن كلا من إسحاق وإسماعيل طلبت التضحية به في واقعتيْن لباعثين مختلفين.

(٤) ذكر اليافعي في روض الرياحين ص ٢١ س ٤ (طبع القاهرة ١٢٩٧هـ) اسم صوفي يُدعي أبا الذبيح إسماعيل بن محمد الحضرمي. وعند الخزرجي في: عقيدة اللآلئ (نشر ردهاوس ص ٢٠٢ س ٥) ورد ذكر رجل اسمه إسماعيل، وكنيته: أبو الفداء، وكان يدعي: يا أبا الذبيح. وساق السيوطي (بغية الوعاة ص ٤٥٦ س ٥ من أسفل) حديثاً رواه إجازة عن: أبي الذبيح إسماعيل بن أبي بكر الزبيدي.

في الاستعمال كنية: أبي الفداء، التي تذكّر بمعنى الفدية. ويبدو أشهر مثال لـذلك فـي اسـم المؤرخ المعروف: أبي الفداء إسماعيل بن علي (المتوفى ٧٣٢هـ = ١٣٣١م)[١] وفي قصـيدة من المديح قالها العالم القاهري المشهور لعهده: رفاعة بك الطهطاوي، وقدمها إلـى خـديوي مصر الأسبق: إسماعيل باشا ١٨٦٣م، تكرر ذكر الأمير المتغنَّى بمدحه، باسم: أبي الفداء[٢].

ومما ذكر يتضح مدى الحجية التي يمكن الاعتراف بها في إسناد رأي إلى ابن عباس. وما يجري على ابن عباس وعلى الأقوال الراجعة إليه عن طريق الرواية، يمكن أن نجده فـي التفسير المأثور على طول الخط. فالأقوال المتعارضة بعضها مع بعض يمكن دائماً أن تعتمـد على سلاسل من الإسناد المؤيد لها في نسق جيد، تنتهي كلها إلى نفس المصدر. وستتضـاءل الثقة بسلاسل الإسناد المؤيِّدَة هذه إلى حد كبير، إذا تاحت لنا بين حين وآخر فرصة النظر في تاريخ نشأة الأسانيد. وفي هذا يقدم لنا بعض أهل الصدق من العلماء الإسلاميين أنفسهم فرصة مواتية أحياناً. فقد أورد الطبري ـ الذي سنتناول عما قليل تفسيره الكبير ـ

---

(١) يحمل أيضاً لقب أبي الفداء، المؤرخ: إسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى ٧٧٤هـ = ١٣٧٣م. وكـذلك: عماد الدين إسماعيل بن أحمد من أسرة ابن الأثير المعروفة بـالعلم (انظـر للمؤلـف: Abhandl. z. Arab philologie I 161) الذي وضع جـ ١ ط ٢ ص ٢٦٠ من فهرس مكتبة القاهرة تاريخ حياته في القرن الثـامن للهجرة، ولكنه عاش بين سنة ٦٥٢هـ/ ١٢٥٧م وسنة ٦٩٩هـ/ ١٢٩٩م. وهناك أيضاً: أبو الفداء إسماعيل بـن حسين الخزرجي مؤلف « البديعة » في مدح الرسول (انظر Der Islam IV 27 Anm 1)، وإسـماعيل بـن محمد البعلي المتوفى ١٣٦٣م مؤلف منظومة في المترادفات العربية، انظر:

Pertsch, Arab Handschriftenkatl. Gotha, nr 422

(٢) في مجموعة للمحامي الإيطالي ف. أنطون:

De marchi, Cairo (Kasstelli) 1280.

خبراً بمناسبة الآية ١٠ من سورة الدخان: « فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاء بِدُخَانٍ مُّبِينٍ » وهو خبر متصل بالبعث، يقترن باسم حذيفة بن اليمان، الذي رُوي أن النبي أخبره بأمور لم يخبر بها أحداً غيره[١]. بيد أن الرواية لم تتركه دائماً يحتفظ بهذه الأخبار لنفسه، بل حرصت، من أجل تلك الصلة له بالنبي، على ربط اسمه بكثير من الأحلام البالغة منتهى التطرف عن اليوم الآخر، والتي يروى أن حذيفة لم يبخل بالحديث عنها. ومن أخباره المحوطة بالغموض حديثه عن « الدخان الذي تتفتح عنه السماء ». وليس يعنينا هنا موضوع ذلك، بل يهمنا ما يمكن أن يلاحظ على إسناده، فأحد رواة هذا الحديث هو: سفيان بن سعيد الثوري (المتوفى ١٦١هـ = ٧٧٨م) العظيم الشهرة في الأدب الديني الإسلامي. ويحدث عنه روّاد بن الجراح[٢]، وعن هذا ابنه عصام. وعن طريق هذه السلسلة يستند الحديث إلى حذيفة صاحب النبي. وهنا يستطيع الطبري أن يروي عن محمد بن خلف العسقلاني « أنه سأل رَوَّاداً عن هذا الحديث هل سمعه من سفيان (بإسناد متصل بحذيفة)؟ فنفى رواد ذلك، ثم سأله هل قرأه على سفيان فأقر به؟ (وهذا أيضاً نوع من الرواية) فقال رواد: لا، فقال له: فكيف انتشرت رواية هذا الحديث بالإسناد إليك؟ فقال: جاءني قوم فعرضوه عليّ وقالوا اسمعه منا، فقرءوه عليّ، ثم ذهبوا فحدثوا به عني[٣] ». وهذا نوع من التلاعب يمثل صورة

---

(١) انظر: Vorlesungen 193

(١) حدث رواد هذا في إسناد (ذكره السيوطي في بغية الوعاة ص ٤٤٧ س ٨ من أسفل) برواية إلى روق بن عباس. ولا شكّ أن عباساً هذا من أسرة أبي روق الهزائي الذي تناوله في البحث في: ZDMG LVIII 585 وقد نسب في ذلك الإسناد: بالترقفي، ولكنه كان عماً لمن يدعى: الهزاني، الذي روى عنه ذلك الحديث.

(٣) طبري جـ ١٥ ص ٧٢.

من الصور الكثيرة لتزوير السند(١)، التي يريد عن طريقها قُنّاصُ الحديث المكرة أن يتفاخروا على الجمهور الساذج التقي بفضيلة أنهم « حملة » قسم من السنة المقدسة. والظاهر أيضاً أن مثل هذا حدث في أحاديث أخر لحذيفة ولغير حذيفة من صحابة الرسول(*).

من الظواهر التي لاحظناها حتى الآن، يمكن استخلاص أنه لا يوجد تفسير مأثور موحّد للقرآن. فمن ناحية تُروى عن صحابة مختلفين وجوه مختلفة، وكثيراً متعارضة في تفسير مواضع من القرآن؛ ومن ناحية أخرى تنسب إلى صحابي واحد بعينه أقوال مختلفة في دلالة بعض مفردات أو سائر تراكيب جملية.

وعلى هذا يمكن عدّ وجوه من التفسير مختلفة بعضها مع بعض، ومتعارضة بعضها مع بعض، تفسيراً بالعلم، مع التسوية(*) بينها جميعاً في ذلك الحق(٢).

---

(١) وأكتفي هنا بذكر حالة واحدة. فقد رُوي عن واحد من محدثي الكوفة المكثرين كان يلقب: البحر، وحدث عنه الدارقطني، وهو أبو العباس أحمد بن عقدة (المتوفى ٣٣٢هـ) أنه كان لا يتدين بالحديث، لأنه كان يحمل شيوخاً بالكوفة على الكذب: يسوي لهم نسخاً ويأمرهم أن يحدثوا بها ثم يرويها عنهم (تذكرة الحفاظ للذهبي جـ ٣ ص ٦٠).

(*) لم يجز هذا وأشباهه على رجال النقد وصيارف الحديث الذين أخذ عنهم جولدزيهر نفسه هذه الأخبار.

(*) لم يقلْ بذلك أحد من علماء المسلمين، بل هي متفاوتة في مراتب النقد، والمتتبع لمسلك علماء التفسير المأثور كالطبري وغيره يلاحظ تعقيبهم المطرد على ما ينقلونه من وجوه التفسير بالتعديل والتجريح، والتضعيف والترجيح. وانظر إقرار المؤلف نفسه بذلك في ص ١١٠.

(٢) من الأمثلة الجهيرة لاختلاف وجوه التفسير المأثور ما رواه يعقوب بن عبد الرحمن الزهري في تفسير الآيتيْن ٢٠ ــ ٢١ من سورة ق، انظر: الطبري جـ ١٦ ص ١٠٢.

وقد قرر الغزالي ــ الذي سنتعرف من كثب إلى رأيه في تحريم التفسير بالرأي ــ أن من الأمور القياسية تماماً وجود آيات لها خمسة معانٍ، بل ستة وسبعة، كلها قد نُقِلَتْ[١].

وما يُذكر بعد وجوه الاحتمال المختلفة في التفسير، مثل: « والله سبحانه أعلم بما أراد[٢] »، يوقظ في النفس كما لو أن المفسرين يفسحون المجال لافتراض أنه لا ينبغي الركون إلى وجه من الوجوه التي يحاولونها في التفسير. وقد اعترف الناس في وقت جدّ مبكر أن العلم القاطع ببعض أشياء من القرآن قد فُقد من الجيل الذي جاء بعد عهد الرسول بوقت قصير[٣]، وأن في القرآن من الأصل مواضع يستعصي فهمها على العلم الإنساني، لأن الله قد أستأثر بعلمها[٤].

وفي كثرة الألوان من احتمالات التفسير، وفي هذا الخصب الفكري المريع، يلمح علماء الدين الإسلاميون ــ مباشرةً ــ ميزة للكتاب الكريم نفسه، ودليلاً على ما يستبطنه من ثروة: وما ينطوي عليه من فيض غزير[٥]. فالقرآن ذوو وجوه،

---

(١) إحياء جـ ١ ص ٣٧ س ١٠.
(٢) كما ذكر في تفسير الآية ٨ من سورة الطارق (في معنى كلمة: الرجع)، انظر: لسان العرب، مادة رجع جـ ٩ ص ٤٧٣ س ٨، ونقله حرفياً صاحب: تاج العروس جـ ٥ ص ٣٥١ س ٢٠.
(٣) في أسباب النزول، انظر ص ٥٦ من هذا الكتاب. وقد أقسم أبو ذر على رأيه في نزول آية ٢٠ من سورة الحج (ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ٢٠).
(٤) كتاب الأضداد (نشر هوتسما) ص ٢٧٣).
(٥) راجع هذا المبدأ في كتاب أحسن التقاسيم للمقدسي (نشر دي غويه) ص ١٨٧.

ومعنى ذلك أنه جم الدلالة، كثير المدارك[١]. وهذه الوجوه تطابق تماماً كثرة الوجــوه: پانــيم، التي يجدها علماء الكتاب في التوراة[٢]. وقد حصل الربط بين جواز احتمالات مأثورة مختلفــة من التفسير، وبين القول بأن من المزايا الحميدة بالذات التي ينبغي أن تقدر حق قدرها للعــالم الديني، أنْ يرى وجوهاً كثيرة للموضع الواحد من القرآن: « إنّك لن تفقه كل الفقه حتى تــرى للقرآن وجوهاً »[٣]. وهذا مذهب من التفكير يتراءى بوضوح في كل كتاب جامع مــن كتــب التفسير، فيمكن أن نقرأ من آية إلى آية، بعد التفسير الذي يرجحه المؤلف، سلسلة أخرى مــن محاولات التفسير المختلفة، مصدرة بصيغة: « وقيل »، وهذه إذاً هي الوجوه التي يعد جوازها شهادة بغزارة الثروة المعنوية في كتاب الله[٤].

* * *

منذ القرن الثاني للهجرة؛ قام علماء الدين الإسلاميون بسدّ الحاجة إلى وضع التفســير المأثور في مصنفات متسلسلة من كتب التفسير. بيد أن هذه المحاولات الأولى لم تبقَ محفوظة لنا بعد. وقد جعلها فائضة عن الحاجة كتاب عظيم، يصور

---

(١) انظر: Vorlesungen 41. وقول الرسول: « لا تضربوا القرآن بعضه ببعض » اختــتم فــي الــنص الذي ساقه الغزالي في الإحياء جـ ٢ ص ٣٢٩ بهذه الجملة: « فإنه أنزل على وجوه ». وعلــى ذلــك فهنــاك مجال للتوفيق بين ما قد يرد فيه من اختلاف في الظاهر.

(٢) انظر: Leopold Loew, gesammelte schriften II (Szeged 1890) 28

(٣) ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١١٤، إحياء جـ ١ ص ٣٢، والسيوطي الذي جمع الأقوال الدالة على ما نقول (إتقان: النوع التاسع والثلاثون جـ ١ ص ١٧٤ وما بعدها) يحمل وجوه القرآن على الألفاظ المشتركة فحسب، وهذا تحديد غير صواب.

(٤) انظر: جامع بين العلم وفضله لابن عبد البرص ١٢١ س ٥.

من ناحية ذروة التفسير المأثور، كما يعد من ناحية أخرى نقطة البدء، وحجر الأساس لأدب التفسير القرآني. فهو على حين يضم بين طياته تلك الكتب على صورة كاملة، يشتمل بين جوانحه في نفس الوقت على بذور الاتجاهات التي أدت إلى التفسير الزائد على مجرد التسجيل.

ومؤلف هذا الكتاب هو: محمد بن جرير الطبري، من أعظم رجال العلم الإسلامي في جميع العصور (٢٥١ ــ ٣١٠هـ = ٨٣٨ ــ ٩٢٣م). ولقد قدّره العلم الأوربي حقّ قدره من قبل على أنه في أهم نواحيه أبو التاريخ الإسلامي[١]. وذلك من أجل الكتاب التاريخي الضخم[٢]، الذي ننتفع به ــ بفضل عناية دي غويه وزملائه الذين عاونوه على إخراجه في ليدن ــ على أنه أهم مصدر وأغزره مادة في دراساتنا للعصور الأولى من التاريخ الإسلامي.

وتقوم شهرته أكثر من ذلك عند الشرقيين على أساس شهرة مؤلفاته في نطاق العلوم الدينية. ومن الحق أن مؤلفاته الدينية (في الحديث والفقه وغير ذلك) قد اختفت من الحياة العملية في عهد مبكر، وأكثرها فقد بالكلية؛ كما أن المذهب الفقهي الذي أسسه على بحثه المستقل لم يستطع الاحتفاظ بالبقاء.

وكان يُعدّ مفقوداً حتى عهد قريب كتابه الأساسي الديني، الذي لا تقدّر قيمته كذلك بالنظر إلى العلم الغربي: كتابه تفسير القرآن، وفي الحكم على هذا

---

(١) كثيراً ما يرد ذكره أيضاً سنداً مباشراً في إسناد مؤلف « الأغاني »، كما في الأجزاء: ٨ ص ٩٦ س ٩، ص ٩٨ س ٨، و١٥ ص ٦٦ س ١٢، و٢٠ ص ٩٨، و٢١ ص ١٦٤ س ٦ (وانظر أيضاً جـ ٢٠ ص ١٠٣ س ١١ من أسفل). ولا بدّ أن هذا الاتصال بينهما كان في شبيبة أبي الفرج، الذي كانت سنة ٢٦ سنة تقريباً عند وفاة الطبري، وعاش بعده نحو ٤٤ سنة.

(٢) كان كتاب تفسير القرآن سابقاً في التأليف على كتاب التاريخ، وقد استند في جـ ١ ص ٨٧ من الأخير إلى كتاب التفسير.

الكتاب يسود إجماع تام بين الباحثين في المشـرق والمغـرب[١]. فيقـول مـثلاً أبـو حامـد الاسفراييني (المتوفى ٤٠٦هـ = ١٠١٥م): « لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصّـل كتـاب تفسير محمد بن جرير لم يكن ذلك كثيراً[٢] ». وكتب نولدكه Nöldeke فـي سـنة ١٨٦٠ ــ صادراً في حكمه عن قطع وجدها منه ونصوص نقلتها عنه كتب أخرى ــ: « لو حصلنا على هذا الكتاب لاستطعنا أن نستغني عن كل كتب التفسير المتأخرة عليه، ولكنه يبدو ــ للأسف ــ مفقوداً بالكلية. ولقد كان، مثل كتاب التاريخ الكبير لنفس المؤلف، نبعاً لا ينضب، استمد منـه المتأخرون حكمتهم[٣] ».

وقد برهنت[٤] نماذج متفرقة ظهرت من هذا الكتاب على صواب هذا الحكم[٥]. ولهـذا كان مفاجأة سارة للعالم العلمي في المشرق والمغرب أن صدرت طبعة كاملة في القاهرة لهـذا الكتاب الضخم[٦]، في ٣٠ جزءاً (في نحو ٥٢٠٠

---

(١) ذكر صاحب الفهرست ص ٣٦٩ (مطبعة الرحمانية) عن يحيى بن عـدي (المتـوفى ٩٧٤م وكـان معاصراً لصاحب الفهرست) أنه نسخ بخطه نسختين من التفسير للطبري (وانظر: ZDMG XXXVII 481).

(٢) ياقوت (نشر مارجليوث) جـ ٦ ص ٤٢٤ س ٤ من أسفل. ومع ذلك يبدو أن الأندلسيين كانوا يضعون تفسيراً آخر مفقوداً بالكلية، لمعاصر الطبري: بقي بن مخلد القرطبي (٨٤٥ ــ ٨٨٩)، فوق تفسـير الطبـري الذي لا يشق له غبار فيما عدا ذلك (ابن بشكوال نشر كوديرا ص ١٢١ رقم ٢٧٧).

(٣) انظر: Gesch. d. Qorāns (1) XXVI-XXVII

(٤) ذكر بروكلمان في الجزء الأول من تاريخ الأدب العربي ص ١٤٣ وملحق هـذه الصـفحة مواضـع مخطوطات التفسير.

(٥) يراجع بوجه خاص بحث O. Loth : تفسير الطبري:
ZDMG XXXV (1881) 588-628.

(٦) كانت ضخامة الكتاب سبباً في تأليف مختصرات له منذ عهد مبكر (من القرن الرابع للهجرة بعد وفـاة الطبري بقليل) وجديد بالملاحظة ــ كما يتراءى لي ــ =

صفحة)، معتمدة على نسخة كاملة مخطوطة، وجُدت في مكتبة أمير حائل (كما طبعت بعد ذلك طبعة منقحة سنة ١٩١١).

ولدينا في هذا الكتاب دائرة معارف غزيرة الثروة من التفسير المأثور، يقدمها لنا الطبري نفسه[١]. وهو لا يفتأ، تجاه آراء التفسير الأميل إلى الاستقلال والذاتية الصادرة عن الرأي، والتي لا يعيرها اهتماماً[٢]، يؤكد التصويب المطلق للعلم[٣]، المؤسس على صحابة الرسول وتابعيهم، والرواية التي يؤيدها التوارث المتسلسل والذيوع المطرد (النقل المستفيض)، على أنهما الطابع الوحيد لصواب التفسير[٤]. وإلى جانب ذلك يتطلب الطبري لإجماع الأمة في التفسير أيضاً أعلى مراتب الحجية[٥]. وفي هذا المعنى يرتب من آية إلى آخر وجوه التفسير المروية عن دائرة الثقات المعتد بهم فحسب، منسقة بعضها إلى جانب بعض حسب

= أن كثيراً من مؤلفي هذه المختصرات من علماء الأندلس. انظر الفهرس ص ٢٣٤ وابن بشكوال رقم ٢٩: ١١١٩ ومعجم البلدان لياقوت جـ ٣ ص ٥٣١، وانظر في تراجم كتاب التفسير: بروكلمان جـ ١ ص ١٤٣.

(١) وضعت أكاديمية الفنون الجميلة بباريس ١٩٠٠ جائزة لدراسة تفسير الطبري وكشاف الزمخشري. ويبدو أن أحداً لم يوفق إلى ذلك.

(٢) فهو يطرح ظهريا مثلاً الآراء غير الموثوق بها للكلبي ومقاتل بن سليمان (انظر ص ٥٨ من الكتاب) والواقدي (انظر: ياقوت نشر مارجليوث جـ ٦ ص ٤٤١).

(٣) انظر: جـ ١ ص ١٣٢ س ٧ وص ١٣٨ (أهل العلم)، جـ ١٢ ص ١٢٩ (سورة يوسف آية ٤٩) الفرق بين أهل العلم وبين من يفسر القرآن برأيه. وانظر أيضاً على وجه الخصوص جـ ١٢ ص ١٠٣ (الآية ٢٤ من سورة يوسف).

(٤) جـ ١ ص ٤٣، ٩٧، ١٢٠، ٢٥٣، جـ ٢ ص ٤٢ (الآية ١٦٢ من سورة البقرة)، ٢٥٢، جـ ٣ ص ٣٩ (الآية ٢٦٣ من سورة البقرة)، ١٥٥ جـ ٤ ص ١٢٨.

(٥) جـ ٢ ص ٢٧٠ في مسألة المحلل.

اختلاف الإسناد الذي رواها عن طريقه. ولا يفعل ذلك مجرد سرد آلي، بل يستخدم في توسع حق النقد المعمول به في الإسلام منذ عهد جد مبكر، تجاه سلاسل رجال السند(*). فحيث يبدو له عدم الوثوق بالرواية، يعبر عن ذلك بما يناسبه(١). حتى بإزاء رواة ابن عباس الذين نالوا أقصى درجات الاعتراف بهم، يصطنع لنفسه هذه الحرية. فيقول مرة عن مجاهد، الذي تحبب إليه ـ فيما عد ذلك ـ متابعته: إن رأيه « يخالف إجماع الحجة الذين لا يمكن نسبتهم إلى الكذب »؛ ومرة أخرى: «وما ذكر هنا عن مجاهد لا معنى له.... وفساد رأيه لا شك فيه»(٢). وبمثل ذلك يصرح في شأن الضحاك(٣)، ورواة آخرين عن ابن عباس.

وندين له كذلك بالمعرفة المحيطة بقراءات القرآن. فالأمثلة التي صوّرْتُ بها ـ فيما سبق ـ طبيعة هذه القراءات ووجهات النظر فيها، يمكن أن تؤخذ كلها على وجه التقريب من تفسير الطبري. وزيادة على ذلك ألفّ الطبري كتاباً مختصاً بهذا الفن في ثمانية عشر جزءاً جمع فيه كل القراءات الواردة في القرآن على وجه الخصوص (والشواذ كذلك)، وعالجها متفرقة بالنقد والتمحيص(٤). وفي ختام

(*) هنا يرد المؤلف نفسه على ما ذكره في ص ١٠٤ من تساوي وجوه التفسير المأثور في حق اتصافها بوصف: « العلم ».

(١) جـ ٢ ص ٢٦٩ (الآية ٢٢٩ من سورة البقرة)، جـ ٢ ص ٢٩٤ (الآية ٢٣٤ من سورة البقرة)، جـ ٣ ص ٣٩ (الآية ٢٦٣ من سورة البقرة)، جـ ١٢ ص ٥ (الآية ٨٦ من سورة هود).

(٢) جـ ١ ص ٢٥٣، جـ ١٥ ص ٩٠ (الآية ٨١ من سورة الإسراء).

(٣) جـ ٢ ص ٢٦٩، وهناك يضعف أيضا أسانيد: أبي زهير، جويبر، الضحاك، عن عباس.

(٤) ياقوت (نشر مارجليوث) جـ ٦ ص ٤٢٧، ٤٤١، وقد ضاع هذا الكتاب.

كل موضع يعقب الطبري بالقول المفصل المسبب، سواء فيما يتعلق باختلاف القراءات أم باختلاف وجوه التفسير، لاسيما في الأحوال التي تروى فيها أقوال متعارضة عن مصدرٍ واحد (كما رأينا في بعض أمثلة عن ابن عباس). وهو يبدي كثيراً من التسامح تجاه القراءات، فإذا لم يمس اختلافها جوهر المعنى مساساً هاماً، سمح دون تردد بالقراءات المخالفة للقراءات المشهورة[١]. ويقف فقط موقف الرفض الحاسم إزاء القراءات التي لا تعتمد على الأئمة الذين يعدون حجةً والتي تقوم على أساس مضطرب « ينشأ عنه تحريف كتاب الله ». وفي طريقته في تطبيق التفسير يقرر الطبري دائماً هذا المبدأ: ينبغي في المرتبة الأولى مراعاة المعنى الظاهر للفظ، الذي لا يجوز أن يتحول عنه التفسير إلاّ أن تكون هناك مواضع أخرى من القرآن أو أسباب أخرى تقتضي تفسيراً[٢]. وهو يفهم من هذه الأسباب: « أقوال السلف »، وعلى الأخص « أقوال الصحابة والأئمة، أيْ التابعين وعلماء الأمة الإسلامية »[٣]. وهو يتوسع كذلك في استخدام المصادر اليهودية الأصل (كعب الأحبار ووهب بن منبه)[٤]، فيما

(١) ج ١٣ ص ١٠، ج ١٤ ص ٥ (في الآية ٨ من سورة الحجر). [ولكن مما يرد على جولدزيهر قول الطبري نفسه في ذلك الموضع: « فبأي هذه القراءات قرأ ذلك القارئ فمصيب الصواب، وإنْ كنت أحب ألاّ يعدو القراءة المعروفة »].

(٢) ج ١ ص ٥٩، ١١٢، ٣٠٦، ٣٠٧، ج ٢ ص ٢٩ (في الآية ١٥١ من سورة البقرة) ص ٤٨ (في الآية ١٦٦ من سورة البقرة)، ج ١٣ ص ١٤٧، ج ١٨ ص ٢٣، ج ٢١ ص ٧٦ (في الآية ١٠ من سورة الأحزاب).

(٣) ج ١ ص ٣١، ج ٢٥ ص ٢١ (في الآية ٤٥ من سورة الشورى). بل حتى في افتراض الناسخ والمنسوخ لا يكثر من الأخذ به مادام الأخذ بظاهر المعنى ممكناً.

(٤) وترجع هذه القصص عادة إلى ابن إسحاق الذي يروي عن وهب بوساطة « من لا يتهم » انظر: ج ٦ ص ٨٦ (أسماء اليهود الاثني عشر)، ج ١٦ ص ٥١، ج ١٧ ص ٤٥، ج ٢٣ ص ٥٣، وانظر: Lidzbarski J. C. 13

يتصل بقصص الإسرائيليات، ولم يكن في ذلك لينال موافقة سلفه الذين سبقوه ضـــربة لازب، بل كتابه أغزر الكنوز بالنصوص المنتشرة في الأوساط الإسلامية من مواد الإســـرائيليات[١]. كذلك الأساطير النصرانية يرويها راجعاً إلى وهب بن منبه[٢]. ومما يسترعي الاهتمـــام هـــذا النموذج من الإسناد: « عن ابن إسحاق عن أبي عتّاب، وهو رجل من تغلب كـــان نصـــرانياً عمراً من دهره ثم أسلم بعد فقرأ القرآن وفقه في الدين، وكان فيما ذكر أنـــه كـــان نصـــرانياً أربعين سنة ثم عمّر في الإسلام أربعين سنة أخرى »، وهذا روى تفسير للإصحاح ٥٣ فمـــا بعده من إشعيا، والآية ٣ من سورة البقرة، على أن ذلك إخبار بآخر أنبياء بنـــي إســـرائيل[٣]. وفي قصة ذي القرنين ورد بهذا الإسناد: « محمد بن إسحاق، اخبرنا بعض من أسلم من أهـــل الكتاب ممن كان عنده علم بتاريخ العجم »[٤].

ومما يسم اهتمامه بطابع الجد والصرامة موقفه من ضروب التعمق الفارغ في دقـــائق قليلة الغناء، يعنى بها بعض الرواة في أسلوب من السذاجة. فإذا سأل سائل عن المائدة (الآيات ١١٢ ــ ١١٥ من سورة المائدة) التي أنزلت بسؤال عيسى من السماء: هل كان عليها طعـــام، وهل كان سمكاً أو خبزاً أو ثماراً من ثمار الجنة أو

---

(١) وقد بقيت هذه التحليات المقتبسة من كتب اليهود مادة متوارثة باطراد لقصص الإسرائيليات في كتـــب التفسير. ويرى ابن خلدون أن أول من تناول هذه الأخبار بالنقد هو المفسر الأندلسي: عبد الحق بـــن عطيـــة (المتوفى ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م انظر بروكلمان جـ ١ ص٤١٢).

وذكر ابن حجر الهيتمي (في الفتاوي الحديثية ص ١٧٦) أن تفسير ابن عطية هذا قد أفسح المجـــال لآراء اعتزالية (ومن هنا نزعته إلى النقد المتشكك)، وعلى هذا فإن ابن حجر يعد تفسيره خطراً على العقيدة.

(٢) جـ ٣ ص ١٤٧، ١٧٧ (مولد المسيح وحياته)، جـ ١٦ ص ٤٣ (الحمل).

(٣) جـ ١٥ ص ٣٢ (في الآية ٨ من سورة الإسراء).

(٤) جـ ١٦ ص ١٢.

غير ذلك[١]؟ قال: « العلم بذلك غير نافع، ولا صار الجهل به ضاراً، ويكفـي الإقـرار مـن القارئ بالآية بظاهر ما احتمله التأويل ». ـ وهل شعيب هو يثرون (يَثْرى)، أو الأخير ابـن أخي شعيب، كما ظن بعضهم؟ هذا على حد سواء « ولا يُدْرَكُ علمه إلاّ بخبر، ولا خبر بـذلك تجب حجته »[٢].

وطبقاً لما ورد في القرآن (الآية ٢٠ من سورة يوسف) باع يوسف أخوتُـه « بِـثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ ». فالمفسرون القدامى يريدون أن يعلموا على وجه التحديد هل كانت ٢٢ درهماً (درهمان لكل واحد من الإخوة الأحد عشر)، أو ٢٠ درهمـاً أو ٤٠ درهمـاً؟ فيقـول الطبري: « والصواب من القول في ذلك أنْ يقال: إن الله أخبر أنهم باعوه بدراهم معدودة غير موزونة، ولم يحدد المبلغ ذلك بوزن ولا عدد، ولا وضع عليه دلالة من كتاب ولا خبـر مـن الرسول، وقد يحتمل أنه كان عشرين، ويحتمل كذلك أن يكون كان اثنين وعشرين، وأنْ يكون كان أربعين، وأقل من ذلك أو أكثر، وأيْ ذلك كان، فإنها معدودة غير موزونة. ولـيس فـي العلم بمبلغ ذلك فائدة تقع في دين، لا في الجهل به دخول ضر فيه. والإيمان بظـاهر التنزيـل فرض، وما عداه فموضوع عنا تكلف علمه »[٣]. كذلك لا فائدة من التخمين في تسمية النبـي المبهم في الآية ٢٥٩ من سورة البقرة، الذي أماته الله مائة عام ثم بعثه، هل هـو: إرميـا أو عزير[٤]، ولا في معرفة نوع الإيذاء الذي ألحقه الإسرائيليون بموسى[٥]، في الآيـة ٦٩ مـن سورة الأحزاب.

---

(١) جـ ٧ ص ٨٢.
(٢) جـ ٢٠ ص ٣٧.
(٣) جـ ١٢ ص ٩٧.
(٤) جـ ٣ ص ١٩، ويعد الزركشي من الجراءة البحث وراء المبهم الذي استأثر الله بعلمه (انظر السيوطي: إتقان، النوع السبعون جـ ٢ ص ١٧٠)، وسنعود إلى ذلك الموضوع في فصل: تفسير القرآن في ضوء الفـرق الدينية.
(٥) جـ ٢٢ ص ٣٣.

وفي الآيتيْن ٧٢ ــ ٧٣ من سورة البقرة، ذُكر من تاريخ الإسـرائيليين: « وَإِذْ قَتَلْـتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ، فَقُلْنَا اضْـرِبُوهُ بِبَعْضِـهَا (أيْ بـبعض البقـرة المعرفة أوصافها التي أمر الله في الآيات السابقة بذبحها) كَذَلِكَ يُحْيِي اللهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِـهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُون ». والتفسير المأثور لهذه القصة، المعتمد على معنى غامض محوّر الفهم للفصل ١ ــ ٩ من الإصحاح ٢١ من كتاب التثنية من التوراة، يفيد أن قـدماء الإسـرائيليين حينمـا أرادوا معرفة القاتل المجهول ضربوا المقتول بجزءٍ من البقرة المذبوحة، فردت إليـه الحيـاة، وكشف عن قاتله. ولم يقنع أذكياء المفسرين بهذا التحديد العام: « بِبَعْضِهَا ». فينبغي أن يعلموا على وجه التحديد أيْ بعض من البقرة المذبوحة استخدم في هذا الحكم الإلهي. وفي هذا نقلـت أقوال مختلفة متساوية في مرتبة الصحة. ولكن ذلك لم يوافـق ذوق الطبـري: « ولا يضـر الجهل بأيّ ذلك ضربوا القتيل، لا ينفع العلم به مع الإقرار بأن القوم ضربوا القتيـل بـبعض البقرة بعد ذبحها فأحياه الله وعرف القتيل »[١].

مثل هذه الملاحظات يكررها الطبري في مختلف المناسبات، بقصد الإشارة إلى عـدم جدوى التكهنات التي لا يعضدها نقل موثوق به. فليس من شأن المفسـر أن يتسـمع صـوت العشب وهو ينبت.

وإلى جانب النقل، يعتد الطبري بالاستعمال اللغوي العربي[٢]، فهو عنده أوثق المراجع في تفسير العبارات المشكوك فيها. ويبدو أنه، في كثرة استخدامه للشواهد من الشعر العربـي القديم[٣]، قد أحرز أولاً قصب السبق في مدى

(١) جـ ١ ص ٢٧٣.
(٢) كما في لفظ: « تنور » (في الآية ٤٠ من سورة هود) جـ ١٢ ص ٢٤. وفي « هيت لك » جـ ١٢ ص ١٠١ (في الآية ٢٣ من سورة يوسف).
(٣) وأكتفي هنا بالإحالة مثلاً على دقة تفصيله في تفسير: لعل، جـ ١ ص ١٢٤ (في الآية ٢١ من سـورة البقرة).

الاتساع، متابعاً في ذلك توجيهاً راجعاً إلى ابن عباس. ولا غرو فإنه في علوم اللغة، ولاسيما في الخبرة بالشعر القديم، لم يكن أقل امتيازاً منه في علوم الدين والتاريخ[١]. واستطراداته اللغوية في كتاب التفسير تشهد إلى مدى بعيد بصحة هذه الشهرة التي نالها. فإن ما اضطلع به في تفسيره للقرآن مما يتصل بالناحية اللغوية لهو ركاز لا تقدر نفاسته في بحث مفردات اللغة. كذلك بعيدة الغاية استقصاءاته النحوية، التي يتناول فيها على وجه التفصيل بحث الظواهر اللغوية تبعاً لمختلف المدارك في مدارس النحو البصرية والكوفية، التي يُعدّ كتابه من أقدم المصادر لمعرفتها وقَدْرِها حق قدرها. ذلك أن البحث اللغوي لا يفتأ يبدو عوناً مساعداً على التفسير المؤسس على « العلم »، بيد أنه لا ينسى في ذلك أن يحد من استعمال هذه الطريقة بالمبدأ الأساسي، وهو عدم جواز تعارضها مع ما نعلمه في تفسير موضع قرآني من رواية وثيقة للصحابة والتابعين[٢]. فهو كذلك في المسائل اللغوية لا يطرح بذلك مذهبة في الاعتماد على الرواية والنقل.

وإذاً فكتاب الطبري الكبير في تفسير القرآن هو جماع التفسير المأثور ومنتهى ذروته.

بيد أنّ كتابه كما ينبغي أنْ يُقْدَر حق قدره في هذا النطاق على أنه عمل نهائي، فهو يؤدي كذلك من ناحية أخرى إلى المرحلة الثانية في نمو التفسير. فنحن نتعرف إليه ــ نعم في مواضع قرآنية غير فائقة الكثرة، ولكنها ذات عدد كبير على كل حال ــ بأنه عالم ديني تتأتى له عن كثب حسن توجيه العقيدة أيضاً إلى اتجاه إيجابي وجدلي، وهو في ذلك أيضاً يستطيع في الغالب أن يرجع إلى قدماء الثقات، ولاسيما مجاهد الذي يرفض قوله أحياناً (انظر ص ١١٠) والذي يحبب إليه أنْ يشفع نصوصه باستنباطات عقدية كذلك.

(١) ياقوت (نشر مارجليوث) ج ٦ ص ٤٣٢ س ٩.
(٢) ج ١٧ ص ١٠٠ (في الآية ١٥ من سورة طه).

وعلى سبيل العموم يقف الطبري في مسائل العقيدة، مادام يبدي رأياً في ذلك عند تفسير آيات القرآن موقف أهل السنة المحافظين، وعلى الرغم من ذلك لم يستطع أنصار هذا المذهب أن يضنوا عليه باللوم على ميله في بعض المسائل إلى رأي كان أوائل المحافظين يشددون عليه النكير.

وكان الحنابلة يضمرون له كراهية شديدة لتصريحه بالتقليل من شأن أحمد بن حنبل. وكذلك لجرأته على التصريح برأي في الآية ٨٤ من سورة الإسراء أثار تعصب الحنابلة عليه. وستتاح لنا قريباً فرصة الرجوع إلى ذكر ما كان لا بدّ أن يقاسيه من فورات الغضب التي تهددته من هذه « السوق » الهائجة من الناس. كذلك في مسألة: هل العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية أو هو مجبر يقضي الله عليه بما يريد؛ يستعمل الطبري صيغة تكاد تتفق مع جواب سنرى أهل السنة عارضوه. وكلما ورد في القرآن ما يفيد أن الله يضلّ من يشاء، ويهدي من يشاء، لا يفتأ الطبري يستعمل عبارات ملتوية يتبين منها أنه لا يرى أن أعمال الناس غير صادرة عن حرية واختيار؛ بل يرى أنه ينبغي أن يفهم من هداية الله رحمته لعبادة باللطف والتوفيق للعمل الصالح الذي يريده العبد حراً مختاراً، ومن إضلال الله خذلانه للعباد على طبق ما ذكر. وهو يذكر ذلك[(١)] في جميع المواضع المناسبة له في قالب مختصر، أو مفسِّر، أو باسط له: ولا يمكن أن تأخذنا الدهشة إذا كان قد أُخذ على هذه الوجوه من التفسير أنها تشعر إشعاراً تاماً بالميل إلى الاعتزال[(٢)].

ويبدو أنّ الطبري نفسه لم يكن شاعراً بذلك، لأنه في جميع الاستطرادات

---

(١) جـ ١ ص ٤٢، جـ ٦ ص ٢٠ (في الآية ١٦٧ من سورة النساء)، جـ ٧ ص ١٠٩ (على الأخص في الآية ٣٥ من سورة الأنعام)، جـ ٨ ص ٨٥ (في الآية ٢٧ من سورة الرعد)، ١٠٦ (في الآية ٤ من سورة إبراهيم)، جـ ١٤ ص ٥٤ (في الآية ٩ من سورة النحل)، ١٠٣ (في الآية ٤٠ من سورة النحل).

(٢) ياقوت (مارجليوث) جـ ٦ ص ٤٥٣.

العقدية التي اشتمل عليها تفسيره، يحتفظ بالقصد إلى التصريح ــ في اتجاه سني دقيق ــ بأنه خصم لجميع مذاهب العقيدة التي تخالف مذهب السلف.

ويبدو على وجه الخصوص، أنه في مسألة حرية الكسب والاختيار، على الرغم مما أقمنا الدليل عليه آنفاً من ميله إلى الاعتراف بحرية الإرادة، كان حريصاً على محاربة المذهب المشهور باسم مذهب القدريين، ورفض[١] النتائج التي استنبطها هذا المذهب من القرآن عن طريق التفسير. كذلك يحطم في حسم وتصميم أسوار اتجاهات عقدية أخرى، ترمي إلى إضعاف مذهب أهل السنة المحافظين.

وهو يسوق الجدل مع المتكلمين[٢] في مسألة سابق علم الله[٣] الشامل للمعاصي، وفي مدلول الرؤية الحسية لله، حيث يحارب[٤] تفسير المعتزلة المجازي بشدة، دون أن يذكر تسميتهم[٥]. وهو على وجه العموم يرفض طريقة التفسير المجازي المحببة إلى مدرسة أهل الرأي، وينضم إلى رواية ثقات الرواة من القدماء في فهم هذه الأمور على وجه مطابق للفظ. فهو يبدي ذلك على سبيل التمثيل في

(١) جـ ١ ص ٥٢، ٦٤، جـ ٢ ص ٢٨٣ (في الآية ٢٣٣ من سورة البقرة)، جـ ١٤ ص ٤٥ (في الآية ٦٨ من سورة غافر) جـ ٢٧ ص ٥٨ (في الآية ٤٩ من سورة القمر)، ومن ذلك أيضاً: جـ ٢ ص ١٩٠ (في الآية ٢١٧ من سورة البقرة) حيث يقول أبو العالية: « في هذه الآية المخرج من الشبهات والضلالات والفتن ».

(٢) سماهم بهذا الاسم في جـ ٢٦ ص ٧٧ (في الآية ١١ من سورة الحجرات).

(٣) جـ ٢٨ ص ٣٨ (الآية ١٠٦ من سورة المؤمنون)، جـ ٢٣ ص ١٢٢ (في الآية ٢٠ من سورة الزمر).

(٤) جـ ٢٣ ص ٦٣ (في آيتيْ ١٦٢ ــ ١٦٣ من سورة الصافات)، ١٠٦ (في الآية ٧٤ من سورة صَ، راجعاً في ذلك إلى ابن عباس).

(٥) جـ ٧ ص ١٨٢ ــ ١٨٦ (في الآية ١٠٣ من سورة الأنعام).

مثال قليل الأهمية من ناحية العقيدة، في الآية ٧٤ من سورة البقرة: « ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ، فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً » فقد فسّر مفسّرون قدماء خشية الله المنسوبة إلى الحجارة من وجهة نظر بلاغية. حقاً ليس لدى الطبري ما يعترض به في هذا الموضع من حيث المبدأ على مثل هذه الوجوه من التفسير، فهي تتمشى مع الغرض من ألفاظ القرآن؛ بيد أنه يقول: « ولكن تأويل أهل التأويل من علماء السلف بخلافها، فلذلك لم نستجز صرف تأويل الآية إلى معنى منها ». وخشية الله المفترضة في الحجارة ينبغي أن تفهم على ظاهرها مثل حنين الجذع للنبي وغير ذلك: « ذلك كان منه ويكون بأن الله أعطى بعض الحجارة المعرفة والفهم فعقل طاعة الله فأطاعه » (جـ ١ ص ٢٧٦ ــ ٢٧٧).

وهو يعارض أشدّ صرامة وعنفاً، فهم التجسد في عبارات التشبيه المضافة إلى الله، والذهاب إلى أن مثل هذه العبارات دالة على صفات الله الحقيقية.

وهذا يتضح على وجه الخصوص من استطراد بمناسبة الآية ٦٤[١] من سورة المائدة: « وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَان ». فقد اختلف أهل الجدل ــ وهم المتكلمون[٢] ــ في تأويل قوله: « بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَان »، فقال بعضهم، مع الرجوع دائماً إلى الاستعمال العربي، عني باليد النعمة، أو القدرة، أو الْمُلك. وقال آخرون: بل يد الله صفة من صفاته، هي يد غير أنها ليست بجارحة. واستدلوا على استحالة الوجه الأول بأدلة منها:

١ ــ الآية التي تفيد أن الله خلق آدم بيده.

فاليد فيها لا يمكن أن تكون دالة على النعمة، أو القدرة الخ، إذْ كان

(١) جـ ٦ ص ١٧٢.
(٢) انظر: كتاب حقيقة النفس ص ١٣.

المراد ذكر خصوصية لآدم، هي أن الله خلقه خصيصاً بيده على خلاف بقية الخلق.

٢ ــ أن التثنية على ذلك المعنى المجازي لن يكون لها معنى، إذْ على ذلك يكون معنى « بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَان »: رحمتا الله مبسوطتان؛ وقد يتأتى المعنى المجازي في حالة الإفراد، أما في مثل هذه التثنية فلا ريب أن المعنى يكون غير مقبول.

والطبري يجزم بالرأي الثاني (الصفة)، مع الرجوع إلى الدلالة اللفظية لكثير من النقول وإلى رأي العلماء. ومن هنا نستطيع أن نستخلص أنه يتخذ نفس الموقف في مواضع القرآن التي يسوق فيها الآراء المختلفة بعضها إلى جانب بعض، دون أن يتبعها بالجزم برأي خاص. فهو يترك ذلك مثلاً في التحديد المختلف عليه لمعنى رضا الله[1]، كما نجده ترك ذلك أيضاً في الآية ٢١٠ من سورة البقرة: « هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ». فقد ساد اختلاف في الفهم حول صفة إتيان الله، فقال بعضهم: لا صفة لذلك غير ما وصف به نفسه من المجيء والإتيان والنزول، وغير جائز تكلف القول في ذلك لأحد إلاّ بخبر من الله أو من رسول مرسل، فأما القول في صفات الله وأسمائه فهو غير جائز لأحد من جهة الاستخراج إلاّ بما ذكرنا. ــ وقال آخرون: إتيانه [عزّ وجلّ] نظير ما يعرف من مجيء الجائي من موضع وانتقاله من مكان إلى مكان.

وآخرون ممن يذهب إلى التفسير البلاغي، قالوا: إتيان الله إتيان أمر الله، أو أنْ يأتيهم ثوابه وحسابه وعذابه.

كل هذه الوجوه من التفسير يسوقها الطبري بعضها إلى جانب بعض (جـ ٢ ص ١٨٤) دون أن يحسم في ختام ذلك بواحد أو بآخر، كما هو شأنه عند سوق الآراء المختلفة فيما عدا ذلك. وينبغي ألاّ نغفل عن ملاحظة أنه لم يعقب بكلمة من الزراية بالتفسير الثاني (انتقال الله من مكان إلى مكان)؛ بيد أنه لا يبعد عن الظاهر

(١) جـ ٦ ص ٩٣ (في الآية ١٦ من سورة المائدة).

أنْ يكون الرأي الأول هو الرأي الذي يطابق مذهبه الخاص في الاعتقاد.

وهناك موضوع عقدي يتناوله الطبري تكراراً، مسوقاً إلى ذلك بآيات من القرآن مناسبة له، وهو المسألة المختلف عليها بين مدارس الفرق حول تأثير الأعمال في السعادة والشقاء الأخرويين[1] (انظر الفصل الثاني).

من كل ما ذُكر نستبين أن الطبري المفسّر لم يقف بعيداً عن مسائل الخلاف العقدية المتنازع عليها في عصره. ولذلك لم يسعنا أن نعدل عن ضرورة المبادرة في هذه النقطة إلى تناول مسائل يمكن أولاً أنْ يتضح لنا مغزاها وأهميتها في الفصل التالي. وبالرغم من أن ذكر أقدم الروايات في تفسير القرآن هو الذي يهم الطبري في المرتبة الأولى، فإن تفصيلاته الاستطرادية المتصلة بالعقائد يمكن أن تُستخدم مجازاً نعبر عليه إلى موضوع الفصل التالي.

---

(١) ج ١ ص ٢٩٠ (في الآية ٩٥ من سورة البقرة)، ٢٩٢، ج ٢ ص ٤٣ (في الآية ١٦٢ من سورة البقرة)، ج ١٢ ص ٦٦ (في الآية ١٠٩ من سورة يونس)، وقد سمّى قتادة الخوارج: أهل حروراء، انظر ج ١٦ ص ٢٤ (في الآية ١٠٣ من سورة الكهف).

التّفسير في ضوُء العقيدَة

مَذهب أهل الرّأي

ــ ١ ــ

حدث انشقاق على تفسير القرآن بالمأثور، دون أن يحس أو يقصد ممثلو هذا الانشقاق من القدماء أن يكون تفسيرهم حرباً على الرواية والنقل. وصدر ذلك لأول مرة عن مذهب أهل الرأي الإسلاميين: عن أولئك الذين يذهبون مذهباً دينياً أراد أن ينفي عن الصورة التي يحملها المؤمن في قرارة نفسه للألوهية، وحقيقتها، وتدبيرها، كل ما يتجافي عن العقل، ويتنزل بها على نحو لا يليق إلى دائرة الماديات، وكذلك كل اختيار يتنافى مع مقتضيات الحكمة والمعدلة.

ولا ريب أن هؤلاء الناس الأتقياء ــ ويُسَمَّون المعتزلة ــ قد وقعوا هَوْناً في تعارض مع تصورات سائدة، بدت فيها الألوهية المجسّمة غير منفصلة عن صفاتها، ولم تفهم القدرة الإلهية فهماً يختلف كثيراً عن قدرة سلطان يتصرف دون مسئولية، باختيار لا تحده قيود.

هذا الموقف المعارض، الذي أخذه قدماء المعتزلة تجاه كثير من التصورات الدينية السائدة عن طريق النقل، أدى من قبل، في أوائل عهد العباسيين، إلى تجانس في المذهب بين أهل الرأي المتشددين، وأولئك الأتقياء المدققين. وسرعان ما اتسعت دائرتهم فصارت حزب الذين يواجهون الآراء المأثورة باستقلال وحرية على طول الخط[(١)]، وإنْ اختلفت بينهم البواعث.

وللاضطرار إلى دفع هجمات الخصوم، انتقل المعتزلة وشيكاً إلى حالة ألزمتهم

---

(١) انظر في هذا كتاب العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٩٣. وانظر:
Die islamische und judische philosophie des Mittelaltters, in: «Kultur der gegenwart» III Th.I Abt. (2. Aufl.) 302.

بتأسيس مذهبهم على نصوص القرآن من ناحية، كما أوجبت عليهم من ناحية أخرى إضعاف الحجج المقامة عليهم من تلك النصوص عن طريق الحذق في تأويلها، واستخدامها في تأييد مذهبهم الخاص.

ومما هو ذو دلالة في تاريخ الثقافة بالمجتمع الإسلامي معرفة الأمر الواقع، من أن مثل تلك الفروق في تفسير القرآن لم تقتصر على أن تكون من الشئون العلمية للفرق المدرسية الدينية. فلدينا مثل كثيرة تدل على أن السواد الأعظم أيضاً كان يشترك على طريقته في النزاع العقدي الجاري بين علماء الدين. وفي المناطق، التي واجه المذهب السني الرسمي فيها قلة من أهل الرأي[١]، كان يجد ذلك المذهب عادة سنداً قوياً من جموع الشعب الجاهلة، التي لم يكن من النادر أن تحتج لمعارضتها التعكير على مذهب أهل السنة بأعمال عنيفة، وألوان من الهياج في الطرقات[٢]، يشتد فيها الأمر أحياناً حتى تسيل فداءها أرواح[٣]. وكان يمكن أن تفرّق مسألة ما من مسائل الخلاف في التفسير لا علماء الدين المحترفين فحسب، بل كذلك الشعب الجاهل، إلى أحزاب وشيع تنقل نزاعها معها إلى قارعة الطريق. وقد عرف جيداً حنابلة متعصبون أن يثيروا عواطف الجماهير العارية عن الفهم على المجددين المشوشين على الدين، ويقحموهم في النزاع العقدي. وكم أحدث تحريضهم من فتنة كانت نصراً لهم، لاسيما في بغداد.

في أحداث سنة ٣١٧هـ = ٩٢٩م، سُجّلت فتنة ببغداد أثارها نزاع على مسألة من التفسير، ذلك في تفسير الآية ٧٩ من سورة الإسراء: « وَمِنَ اللَّيْل

---

(١) حقاً كانت هناك أيضاً مناطق فسيحة في العالم الإسلامي سادت بها أراء الاعتزال وأثرت في طريقة التفكير الديني عند طبقات الشعب العامة، انظر: Der Islam, III 222.

(٢) انظرْ ابن الأثير (بولاق) في أحداث سنتيْ ٤٦٩، ٤٧٥.

(٣) انظر: ZDMG LXII 5 ff.

فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَى أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً ». ما المراد من المقام المحمود؟.

ذهب الحنابلة ــ وقد ذُكر: إسحاق المروزي ممثلاً لهم في هذه المسألة ــ إلى أنّ الذي يفهم من ذلك هو أن الله يقعد النبي معه على العرش جزاءً له على تهجده (ربمـــا كـــان هـــذا متأثراً بما جاء في إنجيل مرقص ١٦، ١٩).

وآخرون، ربما تراءى لهم مثل ذلك التأويل غضاً من مقام الألوهية متأثرين بالمعتزلة على وجه من الوجوه، ذهبوا ــ وسرعان ما صار ذلك معتمداً أيضاً عند أهل السنة ــ إلى أن ما ينبغي أن يفهم من ذلك ليس مكاناً معيناً، بل هو مرتبة الشفاعة التي يرفع إليها النبي جـــزاءً له على تهجده.

ولكل من التفسيريْن تحمست شيعة، ووقعت فتنة واقتتلوا فقُتل بيـــنهم قتلـــى كثيـــرة، واضطر الجند إلى التدخل لإيقاف الفتنة[١].

وقبل ذلك بقليل، كان على الطبري الكبير أن يقاسي ثورة الغوغاء الذين ألـــبهم عليـــه حنابلة متعصبون[٢]، حينما عقّب على التفسير المألوف لنفس الآية بقوله: إن حـــديث الجلـــوس على العرش محال، ثم أنشد:

سبحان من ليس له أنيس   ولا له في عرشه جليس

فرماه آلاف المستمعين بمحابرهم، واضطُرَّ أمام حَنَق التلاميذ الحنابلة أن يـــدخل داره التي هاجمها العامة مواصلة لثورة التلاميذ، وقذفوها بالحجارة حتى صار علـــى بابـــه كالتـــل العظيم؛ ولزم أنْ يركب عشرات الألوف من الجند لحماية الإمام

(١) ابن الأثير، أحداث سنة ٣١٧هـ وانظر: علم الدين البرزالي في مقدمـــة: ف. كـــرن F. Kern لكتـــاب اختلاف الفقهاء للطبري (القاهرة ١٩٠٢).

(٢) كان هؤلاء معادين له فيما عدا ذلك أيضاً، انظر: .Wiener ZKM IX 362 Anm

الرفيع المقام من حنق العامة الهائجة[١].

ومعارضة إدراك الألوهية على أساس التشبيه الحسي لم تأخذ بدايتها لأول مـــرة فـــي ظهور المعتزلة على نمط مدرسي، بل تمتد جذورها إلى عهد أقدم، وإلى دائرة كان سائداً فيها ــ عدا ذلك ــ مذهب التفسير بالمأثور. وكما أن محاربة الإنكار العقدي لحرية الإرادة أثر من آثار النمو المطرد لاتجاهات أقدم من ذلك، هي اتجاهات طبقة القدريين السابقة على المعتزلـــة (في عهد الأمويين حوالي نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن الميلادي)[٢]، كـــذلك ســـبقت على المعتزلة في نفيهم للتشبيه أقوال متفرقة من زمان أقدم، أمكن أن توحي إليهم جرأة علـــى رفض آراء سائدة في أمور أساسية بمقدار أوسع مدى، وعلى أسلوب منظم[٣].

وهذا مثال يوضح ذلك على وجه خاص: هناك مسألة من أعمق مسائل الخلاف أثـــراً بين أهل السنة والمعتزلة، وهي من أعمق مسائل الخلاف أثراً لأنها لا تدور حول دقائق عقدية يسيغها علماء الدين المتعودون على الدراسة والبحث

---

(١) انظر: ZDMG LV 97, Anm. 1; 76 (F. Kern) و: يـــاقوت (طبـــع مـــارجليوث) جـ ٦ ص ٤٢٦. وانظر:

Tor Andrae, Die Person Mohammeds in lehre und Glauben seiner Gemeinder (Stockholm 1918) 271 ff.

وذكر غير ذلك أيضاً في سبب هذا الحادث، انظر: Muh. Studien II 193

(٢) انظرْ: العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٩٠ وما بعدها. و: المقدسي (نشـــر دي غويـــه) ص ٢٣٧، حيث يصور ذلك بأن اسم المعتزلة قد غلب على القدرية.

(٣) حول ظهور المشاكل، التي تلقفها المعتزلة، في بكرة الإسلام، توجد مواد هامة علـــى أســـاس الأدب المسيحي للآباء الكنسيين في بحث بكر C. H. Becker المنشور في مجلة الأشوريات عدد ٢٤ ص ١٨٣ فمـــا بعدها. (وانظر بوجه خاص في بحثه في خلق القرآن ص ١٨٨).

فحسب، وتهمهم وحدهم كذلك، بل تدور حول تصورات تمد الأمل الديني عند الرجل العــادي أيضاً بالماء والغذاء؛ تلك هي إدراك معنى الآيتيْن ٢٢ ــ ٢٣ من ســورة القيامــة: « وُجُــوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ* إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ »؛ فعلى هذا يعتمد ما أوجب أهل السنة اعتقاده من أن المتقين السعداء سيرون الله عياناً (كما صرح الحديث بذلك[١]). ورُوي عن الإمام الشافعي أنه اســتدل على ذلك أيضاً بالآية ١٥ من سورة المطففين: « كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُــونَ ». أيْ أنّ المكذبين لن يروا ربهم، ويلزم على النقيض من هذا أن المؤمنين سيرون ربهم. ولما سُــئل الإمام: هل هذه هي عقيدته الصادقة؟ أجاب: « لو لم يعرف ابن إدريس أنه سيرى ربــه مــا عبده في هذه الدنيا[٢] ». ويتفق مع هذا أن الشافعي في «عقيدته[٣]»، التي كشــف عنهــا ف. كرن Fr. Kern، صرح بقوة معبراً بتأكيد بارز أن رؤية الله ستقع عياناً جهاراً وأنّ الســعداء سيسمعون كلام الله. وقد رسم الحديث القديم، المعترف بأنه صحيح، هذه الرؤية السعيدة، فــي جميع تفاصيلها بخطوط واقعية. وجاء خيار المتأخرين الدائب على كثــرة التنميــة والتوليــد، والذي أخذ يغالي باطراد في تصوير دقائق الآخرة[٤]، فانقض في نهم لا يشبع

---

(١) انظر: البخاري، كتاب التوحيد. باب قوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ.

(١) انظرْ: السبكي، طبقات الشافعية، جـ ١ ص ١١٥.

(٣) انظر: Mitteilungen d. Sem. f. Orient. Sprachen. XIII II 3, 6

(٤) كذلك ظهرت على طول الوقت مسائل فرعية دينية شعبية، فقد اختلفت النظر في هل النساء المؤمنات يدخلن في ذلك أيضاً، حيث يجري الحديث في النصوص الخاصة بذلك دائماً عن جماعة الذكور. وقــد ســمح لهنّ أخيراً بالاشتراك في أيام الأعياد (الفطر والأضحى).

ثم من المشكوك فيه أيضاً دخول الملائكة في ذلك، لأنها لم تكتسب مزايا الأعمال العنيفة (مثل الجهاد وأداء الفروض اليومية ونحو ذلك)، التي يثاب عليها =

على هذا الموضوع، وابتدع تصورات مغالية، وإنْ كانت غير مقيدة للعقيدة الدينية، عن علاقة السعداء بالله، وصاغها في قالب مأثور بالرواية.

وقد جمعت الروايات المتصلة بذلك في كتاب: «حادي الأرواح إلى بلاد الأفــراح[١]»، للعالم الحنبلي: ابن قيم الجوزية (المتوفى ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) الذي سنلتقي به لمناسبة أخرى في عرض هذه الدراسات.

لا يلقي المعتزلة بالاً لمثل هذه الزيادات من الأساطير. إنهم يتناولون تصور رؤية الله في أبسط جذورها القرآنية. فيجدون ــ بادئ ذي بدء ــ تعارضاً بين الآية التي يعتمــد عليهــا هذا التصور، وآية أخرى (الآية ١٠٢ ــ ١٠٣ من سورة الأنعام): « ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لا إِلَـــهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ* لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَــارُ وَهُــوَ يُــدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِير ». فهو لا تدركه الأبصار، لا في هذه الحياة الدنيا ــ وقــد منــع موسى أيضاً من رؤية الله ــ، ولا في الحياة الأخرى[٢].

المعتزلة يتمسكون بالمعنى اللفظي لهذا النفي العام، الذي يتأوله أهــل الســنة. وعلــى النقيض من ذلك يفسرون: « إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ » في الآية ٢٣ من سورة

= بالرؤية، وقد حُسم الخلاف في هذه المسألة على عكس ما قال به ثقات معتد بهم مــن نفــي الرؤيــة عــن الملائكة، وذلك اعتماداً على الأشعري، الذي أدخل الملائكة أيضاً في الوعد بالرؤية، كما في مختصره العقيدة: كتاب الإبانة. وكل ذلك مذكور على وجه الدقة في القسطلاني ج ١٠ ص ٤٦٤.

(١) طبع مع كتاب إعلام الموقعين عن رب العالمين لنفس المؤلف، القاهرة مطبعة النيل ١٣٢٥هـ وجُمعت فيه أيضاً على أكمل وجه أخبار الصحابة، وآثار الثقات من أهل السنة حول رؤية الله عياناً.

(٢) انظر أيضاً: نفح الطيب للمقري (طبع ليدن) ج ١ ص ٤٨٦، وفي خلاف الفريقيْن من المفسرين حول هذه المسألة.

القيامة، التي يريدون بحال أن يسلموا بمعناها اللفظي، على أنها تعبير مجازي[١]. وقد بقيت هذه المسألة من أشهر مسائل الخلاف بين أهل النقل والمعتزلة. وقد اتجه أولئك على الدوام بروح من الغَيْرة الصادقة إلى منع التفسير بالرأي. ويذكر تاريخ الأدب الفارسي من الأسباب، التي حرمت شاعر الشاهنامة الكبير من عطف السلطان الغزنوي محمود بن سبكتكين، أن مقطوعة للفردوسي وصلت عن طريق الوشاية إلى ذلك السلطان الذي كان يظل أهل السنة بحماية ساهرة[٢]، فأمكن أن يفهم منها شك الفردوسي في إمكان رؤية الله، وعلى ذلك ثارت حفيظة « محمود » الرافض للمعتزلة على الشاعر[٣].

بيد أنه قد سبق المعتزلة إلى هذا التفسير من مدرسة الحديث في العصر المبكر. ومما يسجل روح التسامح تجاه الآراء المخالفة في الإسلام الأول أنه لا يمكن ملاحظة أثر من إنكار هذا التفسير على ذلك المفسر القديم. وهو نفس التفسير الذي دمغ في الأجيال المتأخرة ــ دون هوادة ــ بطابع الإلحاد الشنيع. وها هو ذا الطبري، الذي احتفظ كما رأينا في دائرة معارفه الكبيرة في تفسير القرآن بكثير من البقايا النفيسة من أقدم مدارس التفسير، يذكر إلى آية سورة القيامة، وكذلك إلى الآية ٤ وما يليها من سورة النجم، أقوالاً لمفسرين قدماء يرفضون التفسير اللفظي رفضاً حاسماً بالكلية، أو على الأقل يعدونه ضعيفاً. وفي الآيات الأخيرة [سورة النجم] التي تناولها منذ قريب تور أندريه Tor Andrae يصف محمد رؤية رآها على النحو التالي:

(١) نعم وجد أيضاً بين المعتزلة الكثيري الشعب والفروع من يسلم بأن السعداء يرون الله بوساطة حاسة سادسة يمنحها الله إياهم (انظر الشهرستاني طبع ليدن ص ٦٣).
(٢) انظر ZDMG LXII, 13 وراجع ابن حزم، الملل ج ٤ ص ٢١٥.
(٣) انظرْ نظامي عروضي: چهار مقالة، نشر بروان، ص ٤٩
Gibb-Series XI E. G. Browne (JRAS 1899 SA. 80)

« إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى* عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى* ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى* وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلَى* ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى* فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى* مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى* أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى* وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى* عِندَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى* الخ ».

وفي ذلك نجد روايات مزوّرة بأسانيد متلقاة بالقبول(١) ـ جُمعت أيضاً بكثرة فائقة عند الطبري جـ ٢٧ ص ٢٤ إلى ٢٨ ـ تتضمن عدداً من وجوه التفسير الجديرة بالاهتمام، والمأثورة عن الصحابة. وعلى بعض هذه الوجوه يعود ضمير: « فَاسْتَوَى » على جبريل الملك، لا على الله. ثم ذُكرت بعد ذلك أخبار جاء فيها أن النبي سُئل هل رأى الله؟ فأجاب: نعم رأيته بفؤادي(٢) لا بعيني. وقد روى هذا التفسير عكرمة عن ابن عباس، الذي يعدّ كما رأينا أوثق المفسرين لمقاصد كلام الله؛ بل كذلك عندما قيل لعائشة إن كعب الأحبار يقول: إن الله قسم رؤيته وكلامه بين نبييْن: موسى (الذي كلمه الله)، ومحمد (الذي أُذن له برؤية الله)، قالت: معاذ الله، لقد قَفّ شعري مما قلت، من زعم أن محمداً رأى ربه فقط أعظيم الفِرْية على الله(٣).

لا يستطيع أحد حقاً أن يظن بنا اعتقاد أن قدماء الصحابة تلقوا هذا التفسير عن محمد نفسه، ولا أن زوجه شغلت نفسها بتفسير القرآن، وإنْ ذُكرت كثيراً

---

(١) انظر صحيح مسلم بشرح النووي جـ ١ ص ٢٤٩ فما بعدها.

(٢) رؤية الفؤاد، وهي رؤية علم ووحي أيضاً (القسطلاني جـ ٢ ص ٢٠٧ في باب الجمعة رقم ٧٨) واتخذ هذا الحل أيضاً أهل الرأي من اليهود المتأثرين بالمعتزلة في العصر الجيوني geonaisch عند بحث مثل هذه المشكلة (رئييت هاليف: رؤية القلب) انظر:
تشوفث هاجؤونيم، نشر: Musafia ص ٣٥ رقم ١١٥.

(٣) انظر صحيح الترمذي جـ ٢ ص ١٨٩؛ Tor Andrae, Die Person Mohammeds 74 .

فيما ليس أقل من شئون النساء على أنها حجة دينية. بل هم الرواة القدامى، الذي يبحثون لقولهم الخاص عن اعتماد لا يقبل الشك فيجدون أنسب الناس لذلك ابن عباس أو عائشة زوجة الرسول(*).

ونحن نقوم على أرض أمتن وأثبت إذا علمنا من أسانيد كثيرة عن رؤية السعداء لله أن واحداً من ثقات الرواة، هو مجاهد المكي (المتوفى حوالي ١٠٢ ــ ١٠٣ عن ثلاثة وثمانين عاماً) من أوثق تلاميذ ابن عباس، ويعترف الثقات القدماء بأن تفسيره للقرآن أصح وجوه التفسير(١)، استبعد التفسير المألوف لتعبير الآية: « إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ »، ورأى في ذلك التعبير عن « الرغبة إلى الله » أو « الرغبة في انتظار جزائه »، مع تعليقه على ذلك بقول: « ولا أحد يراه » (طبري ج ٢٨ ص ١٠٤). كذلك ثقة آخر، وهو: عطية العَوْفى الكوفي (المتوفى سنة ١١١هـ) صرح في هذه المناسبة، مع الإشارة إلى الآية ١٠٣ من سورة الأنعام، بمثل ذلك المعنى. ولم يكن واحد منهما معتزلياً.

وليست هذه بحالة مفردة يواجهنا فيها مجاهد ترجماناً لتفسير القرآن بالمعقول. فقد سبق أن أشرنا (ص ١١٠) إلى أنه ذكر عند الطبري الذي يرفضه مع ذلك أحياناً، في سياق مثل هذه الوجوه من التفسير. وهو يبدي عن ميله إلى التفسير بالرأي أيضاً في تفسير الآية ٦٥ من سورة البقرة مثلاً في صدد القصة التي زيد في تنميقها بوساطة الأسطورة، من أن الله مسخ الذين اعتدوا في السبت « قِرَدَةً خَاسِئِين ». ففي ذلك يقول مجاهد إن المسخ لم يقع على أجسامهم بل على قلوبهم،

(*) هذا تجريح لقدامى الرّواة لا يعتمد على فن من النقد. وكان أولى به أن يسلك في الحكم طرق العلم أمام النقل والرواية.

(١) انظر خبر ذلك في: تفسير الإخلاص لابن تيمية (القاهرة ١٣٢٣هـ) ص ٩٤. نعم ذكر أيضاً ــ وإنْ رد على ذلك ــ أن وجوه التفسير التي رواها ابن أبي نجيح مجاهد لا يمكن الاعتراف بصحتها.

فبقوا أناسى لهم نفوس القردة. وإذا يكون المراد مجرد التمثيل، كما مثل الذين حملوا التــوراة، في موضع آخر (الآية ٥ من سورة الجمعة)، بمثل الحمار يحمل أسفاراً[١] وقد ذهــب مجاهــد أبعد مما أجترأ عليه من بعد علماء المعتزلة، الذين ذكروا وجوهاً معقولة في تفســير المســخ (بتأثير الملابسات الجوية ونحوها) دون أن يخالجهم شك صريح فــي وقــوع ذلــك المســخ المادي[٢].

وهذه النزعة إلى التفسير العقلي عند مجاهد يمكن الركون إليها بحرية أوسع في تفسير الأخبار الدينية غير القرآنية. ففي المأثورات الشعبية، التي يغلب عليها الاتجاه التهذيبي، كثيــراً ما يواجهنا هذا التصوير: « اهتزّ عرش الله »، سواء أكان ذلك للتعبير عن الذم أم عن المــدح لحدث يقع في الأرض[٣]. وهناك

---

(١) ذكر ذلك عنه أكثر المفسرين، مثل البيضاوي في هذه الآية. ومن الغريب أن الزمخشري لم يلتفت في الكشاف عند هذا الموضع إلى ذلك التفسير الذي يوافق نزعته موافقة تامة. انظــر أيضــاً: الــدميري (حيــاة الحيوان) جـ ٢ ص ٢٩٠ (مادة: قرد)، حيث علق على ذلك بقوله: «وهذا قول تفرد به عن جميع المسلمين».

(٢) انظر ما نقل من التفسير عن: النّظام، وأبي بكر الأصم، وهشام بن الحكم، في كتاب الحيوان للجــاحظ جـ ٤ ص ٢٥.

(٣) بعض الأمثلة: أحلّ الله الطلاق، « ولكن الطلاق يهتز منه العرش » (الإحياء للغزالي جـ ٢ ص ١٧٣ س ١٦) [انظرْ هذا الموضع في كتابي: بحوث في علم اللغة العربية ص ٣٦ تعليق]: « إذا بكى اليتيم اهتــزّ العرش » (نوادر الأخبار للمقري على هامش مفيد العلوم ومبيد الهموم، القاهرة ١٣١٠هـ ص ١٩٣) ــ « إذا مدح العاصي غضب الرب واهتز العرش » (إتحاف السادة المتقين للزبيدي جـ ٧ ص ٥٨١ ط. القاهرة). ــــ يهتز العرش وقوائمه واللوح المحفوظ وأقلام السماء إذا ارتمى إنسان أمام آخر ولعنة الله عليهمــا (المخــلاة للعاملي ص ١٩ ط. القاهرة ١٣١٧ ــ وانظرْ: سفر إشعيا ٦٦: ١). ــ يهتز العرش لثلاث: إذا قال المؤمن لا إله إلاّ الله (أيْ علامة على الرضا) وإذا قالها من لا يؤمن بها، =

رواية أخذت في مجامع السنة المعتمدة على أنها رواية صحيحة، وهي تعد من الروايات التي كان لا بدّ من دفع هجمات المعتزلة عن مدلولها[١]، وتُنْسب إلى النبي، أنّه قال: « إنّ العرش اهتزّ لموت سعد بن معاذ[٢] ». ولا تترك النصوص المختلفة التي رُوي فيها هذا المعنى مجالاً للشك في أن اهتزاز عرش الله مراد به هنا معناه المادي الحقيقي، مما حمل مالك بن أنس أيضاً على أن يعد هذا الحديث من الأحاديث التي لا يجوز تعليمها للعامة أصلاً، أو يكون ذلك بمنتهى الحذر والحيطة[٣]. والنص الذي رواه مجاهد يضيف إلى هذا الخبر الكلمات: « لِحُبِّ لقاء الله سعداً ». ولكن مجاهداً يفسر في نفس الوقت تفسيراً صريحاً أن اللفظ الذي يفهم منه عادة عرش الله، لا يراد به هذا المعنى، بل السرير[٤]، الذي حمل عليه سعد إلى قبره، فقد اهتز من انفساخ الخشب[٥] (من الحرارة). والظاهر[*] أن القصد إلى دفع التفسير العقلي، واستبعاد إمكانه من أول الأمر هو الذي جعل نصوصاً أخرى تضيف إلى لفظ: العرش المجرد، هذا التتميم:

= وإذا مات أحد في الغربة (المخلاة ص ٧٦). وهناك صياغة أخرى لهذا التّصور: يهتز عمود النور بين يدي الله، أسفله تحت الأرض السابعة، وأعلاه تحت العرش. « فإذا قال العبد لا إله إلاّ الله اهتزّ ذلك العمود » (وفي رواية أخرى: وتحرك العرش) فيقول الله تعالى: اسكنْ، فيقول يا رب كيف أسكن ولم تغفر لقائلها؟ قال فيقول: فإني قد غفرت له » (السيوطي اللآلئ المصنوعة ج ٢ ص ١٨٤، السبكي: طبقات الشافعية ج ١ ص ١٩).

(١) انظر: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث ص ٣٢٥ فما بعدها.

(٢) انظر الكامل للمبرد ص ٧٧٨.

(٣) انظر: المدخل لابن الحاج العبدري ج ٢ ص ٢٤ فما بعدها.

(٤) ذكر ابن قتيبة هذا التفسير أيضاً ورفضه، المرجع السابق ص ٣٣٦.

(٥) انظر طبقات ابن سعد ج ٣ قسم ٢ ص ١٢، ويتضح هذا الاتجاه في وضع كلمة السرير بدل العرش في نص الحديث: أسد الغابة ج ٢ ص ٢٩٨.

(*) لا وجه لهذا الاستظهار بل العبرة بسبر الرواة ومراتبهم في الثقة والصدق.

عرش الله أو عرش الرحمن، مما لا يقبل التفسير بالنعش، بل يضطر إلى التفسير المـــادي. أو صاغ آخرون الحديث لنفس القصد على هذا النحو: « اهتزّ العرش لروح ســعد[١] ». فهاتـــان الصياغتان للنص لا تسمحان بالتأويل على المعنى الذي ذهب إليه مجاهد[٢].

ربما استطعنا أن نربط بهذه النزعة التي نزع إليها مجاهد، وما نُسب إليه أيضـــاً مـــن الميل إلى تتبع التصورات الشعبية بالدرس والفحص، والانتقال بنفسه إلى الأماكن التي يتصـــل بها شيء من الخوارق الخرافية، ليجد لنفسه تفسيراً لها عن عيان وشهادة[٣]. وهو علـــى كـــل حال ليس من المصدقين في سهولة ويسر. وكذلك في الفقه اكتسب الشهرة بأنـــه كـــان يُحـــلّ الرأي محلاً رفيعاً. ويُروى عنه هذا القول: « أفضل العبادة الرأي الحسن[٤] » (: المســـتقل). ومعلوم أن مثل هذه الآراء لم يكن من النادر أن تأخذ مظهراً بارزاً على حساب الحديث.

لا يراد بما ذكر أن مجاهداً كان على طول الخط طليعة في مسائل العقيدة لمدرسة أهل الرأي التي سرعان ما نالها النمو والاتساع بعد ذلك. فهـــذا مـــا لا نســـتطيع أن نظنـــه بهـــذا الحجازي القديم. بل لقد حصل في مسألة التفسير المتنازع عليها آنفا، في الآية ٧٩ من ســـورة الإسراء (كما ذكَرنا في ص ١٢٢ ــ ١٢٣)، التي تدخّل فيها أيضاً عامة النـــاس، أن خصـــوم مذهب أهل الرأي رجعوا إلى مجاهد

---

(١) انظرْ طبقات ابن سعد جـ ١ قسم ١ ص ٧، ٢٤، ٢٧.

(٢) انظر: أسد الغابة جـ ١ ص ٢٥٧. وقد ذكر أسفل أن تغيير لفظ العرش إلى السرير حصل بتأثير غيرة الأوس من الخزرج، إذّ نفس أحد الرواة مما ينتمون إلى قبيلة الأوس على الخزرج اهتـــزاز العـــرش لواحـــد منهم، فغيره إلى: السرير.

(٣) تذكرة الحفاظ للذهبي جـ ١ ص ٨١، القزويني (نشر فستنفلد جـ ١ ص ١٩٧ جـ ٢ ص ٢٠٣).

(٤) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٦٩.

كذلك على أنه حجتهم في التفسير المأثور[١].

بيد أننا على كل حال نستطيع أن نقرر أن المعتزلة لم يكونوا هم الذين شقوا الطريق إلى التفسير المجازي للعبارات الدالة على التشبيه، بل لقد وجدوا بين ممثلي الحديث وعلمائه الرفيعي المقام روّاداً وطلائع لهم في نقاط متفرقة من المسائل، دون اتصال باتجاهاتهم ومقاصدهم. ولكن فضل المعتزلة ينحصر في أنهم جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دائرة العبارات القرآنية الدالة على التشبيه، محيين بذلك ــ على غير علم ــ جانباً من التراث الهّلينستي، الذي لا يمكن إغفال النظر بحال عن تأثيره في تكوين المذاهب الإسلامية.

طبَّق المعتزلة هذه الطريقة في التفسير على كل ما ورد في النصوص من صفات الألوهية الجثمانية: على البصر، والسمع، والغضب والرضا، والنزول والصعود، الخ؛ وعلى عدد من التصورات العقدية، كالقضاء والقدر (على خلاف حرية الإرادة)، والجزاء وغير ذلك مما سنتناوله عن كثب في الفصل التالي.

وعملهم في التأويل، الذي كانوا يهدفون به إلى مقصد نبيل: أنْ يحفظوا كلام الله الذي يقدسونه من مطاعن المتشككين على وجه يطابق العقل[٢]، أخرج، مع اطراد نموهم المدرسي، وتنظيم بناء مذهبهم، أدباً غزيراً عظيم الثروة.

وسيكون من قبيل الافتراض الخاطئ ــ كما أشرنا إلى ذلك في مدخل هذا الفصل ــ أنْ نظن أن المعتزلة كان همّهم في تفسير القرآن التنصل عن قصد من النقل، والإقدام على فهم النص المقدس باتجاه ناقد حر. فمثل هذا الافتراض لا يصدق في أقل تقدير على مدرستهم القديمة. ولا يجوز بنا أن نُغفل الحقيقة

---

(١) انظر: ZDMG LV 76, 17

(٢) يمكن أن نجد أمثلة لذلك في دفاع الجاحظ عن تفسير الآية ٢٠ من سورة النمل (سليمان والهدهد، حيوان ج ٤ ص ٢٨ فما بعدها). أو الآية ١٦٣ من سورة المائدة (العدوان في يوم السبت، حيوان ج ٤ ص ٣٦).

الواقعة من أنهم لم يصدروا عن حرية الرأي، بل عن الورع والتقوى. ولبيان ما كانوا يخالونه في أنفسهم عن عقيدة صادقة من صلة بالتفسير المأثور، لا يمكن أن نجد أحسن تصويراً من حكم النَّظَّام، وهو معدود من أكثر رءوس المعتزلة انطلاقاً دون زمام مع حرية الرأي، على وجوه معلومة من الحرية عند بعض معاصريه من المفسرين. وقد نقل ذلك تلميذه الجاحظ بالتعبير الحرفي: « لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإنْ نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة، فإنّ كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم؛ وليكن عندكم عكرمة، والكلبي، والسَّدي، والضحاك، ومقاتل بن سليمان[١] ـ كلهم من ثقات المدرسة التي تحدثنا عنها في الفصل الثاني ـ وأبو بكر الأصم في سبيل واحدة، فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا... ». وذكر على أثر ذلك أمثلة لوجوه التفسير المخالفة للنقل[٢]. وضم الاسم الأخير، الذي كان صاحبه من أساطين المعتزلة المعاصرين[٣]، إلى من يعتد بهم من ممثلي التفسير المأثور، يمكن أن يدلنا على أنه كذلك كان يعتقد أنه مقيد في تفسير القرآن بالرواية والنقل[٤].

حقاً يدور الحديث في تحذير النّظّام حول مجرد الحرية في تفسير الألفاظ، وليس حول مذاهب العقيدة الخاصة. بيد أن المعتزلة يستطيعون أن يطمئنوا أيضاً فيما يتصل بمثل ذلك إلى أنه قد برزت كذلك في مدرسة الحديث القديمة ـ كما رأينا ذلك في مثال مجاهد ـ محاولات تفسيرية مخالفة لمدارك أهل السنة

(١) ليس عظيم المكانة عند محققي المفسرين، انظر ص ٧٦.
(٢) حيوان جـ ١ ص ١٦٨.
(٣) Der Islam V, I, 174
(٤) نستفيد من الجاحظ ـ حيوان جـ ٤ ص ٢٥ ـ أنه على خلاف تفسير بقية المعتزلة العقلي، أخذ بالخبر الدال على مسخ المذنبين إلى قردة وخنازير، وادّعى إمكان ذلك (انظرْ ص ١٠٧).

القدامى. والواقع أن المعتزلة يسلكون طريقهم الخاص في دائرة التفسير المتصل بالعقائد. فهم لم يبالوا هنا أن يزيلوا من طريقهم ركاماً كبيراً من التصورات الشعبية، والآراء المروية، التي لا تتفق مع تصورهم المستنير للألوهية. وفي علاجهم الأدبي لمثل هذه المسائل، تبدو مناقشاتهم غالباً في قالب جدل دفاعيّ، فقد التزموا في تأسيس مذهبهم دائماً أن يدافعوا طريقة البحث والتأمل عند خصومهم في صراع ونضال.

ومن عرف مذهب النزعة المدرسية العربية في إطنابها وتوسع أسلوبها في التصوير، لن يأخذه العجب إذا وقف على مدى ما بلغته كتب التفسير القرآني التي أصدرتها أقدم مراحل هذا النشاط، من اتساع خارق للعادة تقريباً.

وعن كتاب أبي بكر الأصم[١]، الذي ذكرناه آنفاً (المتوفى سنة ٨٥٠م) والذي يبدو أنه أقدم ممثلي التدوين في التفسير الاعتزالي، لم نسمع خبراً قريباً. وبعده بقرن من الزمان تناول معتزلي، هو عبيد الله بن محمد بن جرو (المتوفى ٧٩٧م)، في تفسير لم يتمه، صيغة البسملة بما لا يقلّ عن مائة وعشرين وجهاً من وجوه التفسير[٢]. وكم ذا كان يبلغ الكتاب من الضخامة لو أتمّه المؤلف إلى نهايته. وألف معتزلي آخر من أصفهان، هو أبو مسلم محمد بن بحر (المتوفى ٩٣٤م)، تفسيراً للقرآن بلغ أربعة عشر جزءاً (بل على بعض الأخبار ٢٧ جزءاً)[٣]. وبعد ذلك بقرنٍ ونصف قرن ذُكر كتاب في التفسير لأبي عبد السلام القزويني، رويت في ضخامته أخبار خيالية[٤] (قيل إنه لا يقلّ

(١) ذكر مرتيْن في الفهرست: ص ٣٤.
(٢) ياقوت (نشر مارجليوث) جـ ٥ ص ٧.
(٣) ياقوت (نشر مارجليوث) جـ ض ٤٢٠، سيوطي، بغية الوعاة ص ٢٣، وانظر: Der Islam III, 215
(٤) أولعت أسطورة تاريخ الأدب بذكر مثل هذه الأخبار عن مبلغ النتاج العلمي. فابن شاهين ألف ٣٣٥ مصنفاً، ومن ذلك تفسير له في ألف جزء ومسند =

عن ثلاثمائة جزء) وملأ في تفسير سورة الفاتحة وحدها، وهي لا تكاد تبلغ ٥ ـ ٦ أسطر، سبعة أجزاء[1]، وإذ كان لا بدّ أن نعد هذه الأخبار عن ضخامة تلك الكتب مبالغاً فيها إلى مدى بعيد، فلا بدّ أن حجمها غير المألوف كان على كل حال أحد الأسباب الأساسية في أنها لم تستطع الاحتفاظ بالوجود في مجال التداول العلمي. والكتب التي تنتفخ إلى مثل هذا الاتساع، بصرف النظر عن عدم إرضائها للجمهور المؤيد لأهل السنة، كان من النادر أن يوصّى عليها عند الوارقين، أو يطمح الهواة إلى اقتنائها لضخامة حجمها، ولما بها أيضاً من نزاع عقدي لا يجد مساغاً هيناً إلى الفهم.

من هذا العصر المبكر للاعتزال، بقي لنا كتابٌ، وإنْ كان أصغر حجماً، يربط التفسير العقدي ببحوث لغوية وتاريخية أدبية، بالغة أقصى غاية من اجتذاب الهوى والرغبة. وهو يفسح لنا نظرة وثيقة في عمل مدرسة الاعتزال في تفسير القرآن لذلك العصر. اقصد بهذا إلى محاضرات الشريف العلوي النابه

= في ألف وستمائة جزءٍ. ويقول أحد الوراقين بعد وفاة هذا الرجل إنه باعه ١٨٠٠ رطل من المداد.

وألف الأشعري ــ نقلاً عن السيوطي ــ تفسيراً في ستمائة جزء، كان موجوداً في مكتبة المدرسة النظامية ببغداد (الشعراني: لطائف المنن، القاهرة ١٣٨١ جـ ١ ص ١٦٥).

وفي تاريخ الغزنويين Guzide (نشر في سلسلة نشريات جب) ص ٨٠٩، ذكر أن تآليف الغزالي بلغت ٩٩٩ جزءاً (انظر في هذا النوع من المغالاة في العدد [Orientalische Studien [Nöldeke Festschrift ص ٣١٦.

ويعتقد أصفياء العالم المراكشي المعاصر: ماء العينين، أن من مؤلفاته البالغة ٥٠ مؤلفاً، كتاباً يبلغ ٥٠ جزءاً. انظر:

Montet, Le culte des Saints dans l'Afrique du Nord (Genève 1909) p. 71.

(١) انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي جـ ٤ ص ٨.

الذكر في الأوساط العلمية والاجتماعية ببغداد، الملقب بلقب التشريف[١]: علم الهدى المرتضى، أبي القاسم علي بن طاهر (٩٦٦ ــ ١٠٤٤م). ففي سلسلة من المحاضرات[٢]، ينتقل فيها الحديث بين بحوث عن الشعراء وأشعارهم[٣]، التي يُجرى عليها الشرح اللغوي الدقيق، وبين دراسات لمواضع من القرآن والسنة، تقف متعارضة في معناها المألوف مع آراء المعتزلة، يهدف [الشريف المرتضى] في الجانب الأخير إلى إصابة توفيق بين التفسير ونظريات مدرسته. وفي ذلك ينتهي به الأمر إلى ضرورة مناقشة آيات من القرآن، كالآية ٢٤ من سورة الأنفال: « وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ » (وإذاً يؤثر في إرادة الإنسان)؛ أو الآية ٨٥ من سورة التوبة: « وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ »، أو الآية ٢٩ من سورة التكوير: « مَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ». هذا رفض لحرية المشيئة غير قابل للشك.

ومما يمكن أن يدل على مبلغ حذره في متابعة هذا الاتجاه ذلك المثال الضئيل، حيث نجد هذا التفسير المعتزلي في الآية ٣٧ من سورة الأنبياء: « خُلِقَ الإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلاَ تَسْتَعْجِلُونِ » يرفض في إباء وتصميم أن تكون العجلة من الطبائع المخلوقة في الإنسان، وذلك لأن هذا التفسير يجيز القول بطبائع نفسية مخلوقة في الإنسان هي في نفس الوقت أفعال معينة. إذْ كان أساس فعل الخير والشر هو إرادة الإنسان الحر[٤]، بل هو يؤثر وجوه التأويل الملتوية على المعنى

---

(١) يكثر الميل إلى خلع هذا اللقب على علماء الدين النابهين، فيسمى عبد العال الأنصاري أبا منصور الماتريدي مثلاً بذلك اللقب في كتاب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت (طبع مع المستصفى للغزالي، بولاق ١٣٢٢) جـ ١ ص ٣٨٣.

(٢) غرر الفوائد ودرر القلائد، الذي استطعت الانتفاع من نسختيْه (طهران ١٢٧٧، القاهرة ١٣٢٥) بالأولى فقط، وهي طبعة رديئة على الحجر. وفي مصنفات المرتضى. انظر: Der Islam III 216, Anm. s

(٣) ذكره في خزانه الأدب جـ ٤ ص ٣٦٧ س ٩ من أسفل.

(٤) الغرر والدرر جـ ٢ ص ١١٥ وما بعدها (ط. السعادة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م) =

اللفظي حرصاً على ألاّ يُفهم من القرآن افتراضات لا تؤيد مذهبه في خلق الأفعال[١].

ويأبى المرتضى عن نفسه وعن أصحابه في المذهب، القول في موضع من القرآن بوجه واحد من التفسير تثبت صحته على الإطلاق والثابت عندهم ثبوتاً مطلقاً هو عدم إمكان ذلك الوجه من تفسير الخصوم الذي يخالف أفكارهم الأساسية. أما هم أنفسهم فيضعون للمشاكل التي تقدمها النصوص محاولات من الحل يرون أنه لا يمكن عد واحدة منها غير ممكنة، وأن الواحدة أو الأخرى من هذه المحاولات ستطابق المعنى الحقيقي لكلام الله. وهم يحتفظون لأنفسهم في ذلك بالحق في نظرية وجوه القرآن[٢] (انظرْ ص ١٠٥ ــ ١٠٦).

وفي المحاولات التي يقدمها المرتضى لتفسير القرآن، والتي يعلي من قيمتها أنه كثيراً ما يستند فيها إلى تفسيرات الزعيم القديم لمدرسة الاعتزال: أبي علي الجبائي، يحبب إليه أن يسير على ضوء الطريقة اللغوية. وهذا هو المبدأ الأسمى من أول الأمر في تفسير المعتزلة، فهم يحملون العبارات الدالة على التشبيه، أو التي لا تليق بمقام الألوهية، على تأويلات[٣] أليق وأبعد عن التشبيه، مع الاستشهاد على ذلك بالأدلة اللغوية (من الشعر القديم)، وهم يبذلون جهدهم في سبيل السير في ذلك على أساس ثابت من اللغة. فمثلاً لا يرضيهم ظاهر قول الله: « وَاتَّخَذَ اللهُ

= ولتقوية ما يخالف ذلك يبدو أن بعض الرواة المجهول حالهم روى على لسان عمر قوله: « الجبن والشجاعة من غرائز الرجال » (ابن سعد ج ٦ ص ١٠٦).

(١) انظر: Vorlesungen 95

(٢) انظر: الغرر والدرر ج ٢ ص ١٠٥ وما بعدها في مناسبة تفسير الآية ٩٢ من سورة يوسف. وساق الزمخشري خمسة أوجه في تفسير الآية ٦ من سورة البقرة: « خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ... ».

(٣) هذه الطريقة نفسها أخذ بها العالم اليهودي المتأثر بمذهب المعتزلة: سعديا في تفسير الكتابات اليهودية، انظر:

Abr. Geiger, Jued Zeitschr. f. Wiss. u. Leben IV 206 ff.

إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً » (الآية ١٢٥ من سورة النساء[١])؛ فيجدون هنا بيتاً للشـاعر العربـي القـديم: زهير[٢]، يدل على أن لفظ: خليل يمثل أيضاً معنى: المحتاج[٣]. ويقدم ابن قتيبة في جدله مـع المعتزلة نخبة غنية بمثل هذه النماذج اللغوية ــ الدينية، لا ريب في أنها ترجـع إلـى أقـدم مراحل التفسير عن المعتزلة[٤].

يبدي المرتضى مهارةً ونفاذاً في تطبيق هذا المنهج. فكلما أمكن شـرح تعبيـر كثيـر الاحتمالات من جهة العقيدة عن طريق علم مفردات اللغة علـى أنـه مشـترك لفظـي[٥]، أو بوساطة الاعتماد على ظاهرة نحوية خاصة بذلك التعبير، لا يجد نفسه مضطراً إلـى الأخـذ بالتأويل الحقيقي[٦]. وهو في تطبيقه لهذا المبدأ الأساسي يستطيع بسيطرته غير المألوفة علـى اللغة والشعر القديم ــ وعمدته في الأخبار اللغوية عادة هو أبو عبيـدة الله المرزبـاني ــ أنْ يبرهن على أستاذية حقة. فهو لا يعتمد من وجوه التفسير، سواء أكانت راجعـة إلـى قواعـد النحو أم إلى مفردات اللغة، إلاّ ما يمكنه أن يؤيده بالشواهد الكثيرة مـن المصـادر القديمـة للاستعمال اللغوي الأصيل، أيْ الشعراء. أما التفسيرات الاختيارية التي لا تعتمد على مثل هذه

(١) تتصل بذلك أيضاً ملاحظة « سعديا »: أن أناساً غيرنا يفسرون تسمية إبـراهيم خليـل الله بطريـق التأويل (أمانا ص ٩١ س ٢ نشر لنداور).

(٢) ديوان نشر دار الكتب ص ١٣٥:

[وإنْ أتاه خليل يوم مسألة يقول لا غائب مالي ولا حرم]

(٣) انظر: Der Islam IX 155 ، وراجع: أمالي القالي، بولاق ١٣٢٤هـ جـ ١ ص ١٩٦ س ١٤.

(٥) وهذا يذكرنا بتفسير موسى بن ميمون تعبيرات التشبيه في العهد القديم عن طريق الاشتراك اللفظـي، كما في الجزء الأول من كتابه: « دلالة الحائرين ».

(٥) انظر: Vorlesungen 108

الشواهد فهي مرفوضة عنده بشدة، كما فسر مثلاً بعض أهـل الـرأي مـن المفسـرين لفـظ الحساب، في الآيـة ٢٠٢ من سورة البقرة، والآية ٣٩ من سـورة الطـور: « وَاللهُ سَـرِيعُ الْحِسَابِ »، على أنه بمعنى: « العلم » أو « قبول الدعاء »[١].

هذا المنهج اللغوي: هو المبدأ الموجّه لتأويل المرتضى؛ الذي اكتسـبت بـه مجالسـه أهمية كبيرة، لا بالنظر إلى تاريخ التفسير عند المعتزلة فحسب، بل كذلك على أنها تذكار بـاقٍ للدراسات اللغوية في ذلك العصر الزاهي للأدب العربي. وهي تستطيع في المرتبة الأولـى أن تقدم عوضاً جديراً بالترحيب عن كتب التفسير الاعتزالي البعيدة الاستطراد والغارقة في بحار النسيان؛ بيد أنها لا تقدم تفسيراً متسلسل الحلقات مطرداً في جميع القرآن.

وقد وُضع لنا مثل ذلك التفسير المتكامل الحلقات بعد ذلك بقرنٍ من الزمان في كتـابٍ ذي مجلدة واحدة، استطاع فوق إغنائه عن الكتب السابقة عليه المولعة بالإكثـار والبسـط، أنْ ينال الاعتراف من الصديق والعدو بأنه أحد الكتب الأساسـية الأصـلية فـي التفسـير، وأن يحصل بهذا التقدير على شهرة كبيرة؛ وذلك في كتاب محمود بن عمر الزمخشري (المولـود سنة ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م والمتوفى سنة ٥٣٨هـ/ ١١٤٣م) من الإقليم الفارسي: خـوارزم، حيـث كان مذهب الاعتزال على عهده لا يزال يجد مأوى خصيباً[٢].

(١) الغرر والدرر جـ ٢ ص ٥٣ وما بعدها.

(٢) كانت خراسان ــ التي عدّ بعضهم خوارزم تابعة لها (انظرْ معجم البلدان ليـاقوت جـ ٢ ص ٤٠٩ س ٧، وعلى خلاف ذلك جـ ٤ ص ٤٠٠ س ١٤)، معدودة من مواطن مذهب أهل الرأي. وقد قرأ مرة وكيع بن الجراح (المتوفى ١٩٦هـ)، وهو من مشايخ أحمد بن حنبل وغيره، حديثاً عن صفة القيامة، فلمّا فرغ من هـذا الحديث قال: « من كان ها هنا من أهل خراسان فليحتسب في إظهار هذا الحديث بخراسـان، لأن الجهميـة ينكرون هذا » (صحيح الترمذي جـ ٢ ص ٦٧ س ٤) وراجع أيضاً: ZDMG XLI 95 Anm 4

وكما قام تفسير الطبري في نظرنا على أنه ذروة التفسير المنقول، كذلك سنتناول غالباً في تقريرنا التالي كتاب الزمخشري: « الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل » على أنه نموذج للتفسير الاعتزالي.

ويمكن أن يُعد دليلاً على ما للتدقيق في أمور العقيدة من ضآلة الأهمية في الشعور العام للعالم الإسلامي (وإنْ كان لا بدّ أن نغض النظر في ذلك عن طائفة من رجال الفرق الشديدي التعصب) أن أهل السنة المحافظين أنفسهم[١] يميزون الزمخشري، على الرغم من موقفه المضاد لهم، بلقب: إمام الدنيا[٢]، وهو يساوي اللقب الأوربي Doctor universalis وليس هذا بالمثال الوحيد. فإن الذهبي وهو متعصب شديد التمسك برأيه، يذكر في كتابه عن المحدثين الأحكام الطافحة بالمجد والفخار عن العالم الديني الكبير: سعيد بن إسماعيل السَّمَّان الرازي (المتوفى سنة ٤٤٣هـ = ١٠٥١م) الذي كان يعتنق تعاليم رأسيْن من رؤوس الاعتزال، هما أبو هاشم وأبو علي الجبائيان، ويقول إنه كان في وقت واحدٍ عظيماً من حيث هو زاهد (ومثل هذا كان كثيراً بين المعتزلة) فقيه عالم بالحديث، لا يمكن أن يجاريه أحد في عصره، ويجوز أن يسمي بحق تاريخ زمانه، بل شيخ الإسلام. ودون تضييق من نطاق هذا التمجيد يضيف الذهبي إلى هذا اللقب، مع احتفاظه

---

(١) وفي الحقّ أنّ المعتزلة لم يبدوا مثل هذا الإجلال لإمام من أئمة الأشعريين.

(٢) انظر: Beitraege z. Religionswissenschaft (Stockholm) I 131

ولا شكّ أن هذا اللقب قد أطلقه المعتزلة بادئ الأمر على الزمخشري (أستاذ الدنيا). انظر ألقاب التمجيد في Loth, Catalogue of Arabic Manuscripts, India Office, Nr. 57.

وفي التأثير العجيب لتفسير الزمخشري، الذي ألفه وهو مستقبل الكعبة (أي في تأثير المخطوط الذي كتبه الزمخشري بيده) انظر:

Vollers, Leipziger arab. Handsehriftenkatalog zu Nr. 91.

في نفس الوقت بمذهبه المذهبي، هذا التعقيب الليّن: « ولكنه كذلك شيخ المعتزلة، وذلــك ممــا يستوقف النظر، فإنْ تفوقه في العلوم لم يعصمه من البدعة »[١].

وبمثل ذلك الاعتراف لم تضن الدوائر السنية على الزمخشري أيضاً[٢]، برغم موقفــه العقدي المرفوض. وقد قرأ عالم سني ــ كما أكد ذلك بنفسه ــ درساً لكشــاف الزمخشــري[٣] في مدرسة الحنفية التي كان يتعهدها بمكة.

وفي الواقع استمد التفسير المخالف فوائد كثيرة من كتاب الزمخشري، لاسيما إذْ جعل المؤلف المعتزلي نصب عينه دائماً، على خلاف طريقة التفسير عند أهل السنة المحترفين، أنْ يلقي الضوء على الجمال والكمال البلاغيين في النصوص المقدسة، إلى جانب مقتضيات الفهم اللغوي.

واعتماداً على غاية ما أمكننا الإطلاع عليه، عن طريق النصوص المنقولة، من نشاط المؤلفين من قدماء المعتزلة في التفسير، يضع اتجاههم في التفسير وزناً راجحاً لتقدير القــرآن من الوجهة البلاغية، واستخراجهم للاستعارات وغيرها من عبارات المجاز، حيث لقوا أيضــاً معارضة شديدة من قبل أهل السنة، ساقهم بطبيعة الحال أن يقيموا وزناً لموضوع تفسيرهم من ناحية البلاغة. نعم وجد في دوائرهم[٤] من يرفض أو يضعّف الاعتقاد بعدم القدرة على الإتيان بمثل القرآن

---

(١) تذكرة الحفاظ جـ ٣ ص ٣١٨.

(٢) اعترف به السبكي على أنه « إمام في فنه »، واعترف للكشاف بأنه « كتاب عظيم »، وهو يحذر فقط مما اشتمل عليه من البدع التي أوجب السبكي كشطها من الكشاف (معيد النعم ومبيد النقم ص ٨٠ س ١٥ ط. دار الكتاب العربي ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م).

(٣) هو قطب الدين (انظرْ تاريخ مكة نشر فستنفلد جـ ٣ ص ٨ من أسفل)، وقد أخطأ فستنفلد إذْ قــال فــي مقدمته لتاريخ مكة إنه كان حنبلي المذهب.

(٤) حتى أبو العلاء المعري (انظرْ ص ٥١ فما بعدها)، حاول تقليد القرآن (انظرْ: دراسات إســلامية جـ ٢ ص ٤٠٢) ينتصر بقوة في رسالة الغفران =

(في الآية ٨٨ من سورة الإسراء)، بله الاعتقاد بإعجازه، أيْ عدم القدرة على أحسن منه اعتماداً على وجهات من النظر العقلي؛ بيد أن مما يخالف الواقع[١] أنْ ننظر[٢] إلى ذلك الغض من شأن القرآن في مقابلة الإشادة بإحكام نظمه، على أنه مبدأ مدرسي عام للمعتزلة[٣]. ففي بحث مسألة: إلى أيّ حدّ ينبغي فهم إعجاز القرآن[٤]، وهل ينطبق ذلك على جميع نص القرآن أو يقتصر على بعض أجزاء منه فحسب؛ يُذكر جماعة من المعتزلة ممثلين للقول بأن الإعجاز متعلق بجميع القرآن[٥]. ولم يكن الجاحظ، المعتزلي القليل الميل إلى الحماسة الدينية، بين من

= ١٥٨ ــ ١٥٩ لعقيدة إعجاز القرآن، ويحمل على ابن الراوندي لطعنه في القرآن قائلاً: إنه « إنما هتك قميصه، أبان للناظر خميصه، وأجمع ملحد ومهتد، وناكب عن المحجة ومقتد، أنّ هذا الكتاب الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم كتاب بهر بالإعجاز... الخ » (ص ١٥٨)، ولكنني أشك في أن شاعر اللزوميات يمكن أن يكون جاداً في الدفاع عن إعجاز القرآن وفي الردّ على من طعن فيه. وقد رأينا فيما سبق أنه كان لا يعزف عن السخرية، وربما كان هذا التحول السني مقصوداً به التحفظ من غضب الأتقياء عليه بعد أن اجترأ على تقليد القرآن.

(١) انظر البغدادي في الفرق ص ١٢٨ عن النظام وص ١٥١ عن مردار. وذكر في نفس المصدر ص ٢١٨: « وأغلب المعتزلة يدعون أن الزنج والترك والخزر يستطيعون الإتيان بما يماثل أو يفوق نظم القرآن، ولكن ينقصهم أن يأتوا بالأشياء في مواضعها الصحيحة ».

(٢) حتى ابن رشد، المتشيع لأرسطاطاليس، يلقي وزناً للاعتراف بإعجاز القرآن، راجع: L. Gauthier; La théorie d'J.R. etc. (Paris 1909) 125

(٣) انظر الآن أيضاً:
Tor Andrae, Die Person Mohammeds in lehre u. Glauben seiner Gemeinder 97.

(٤) انظر: ZDMG XLII 633-675.

(٥) الإتقان للسيوطي (النوع الرابع والستون) جـ ٢ ص ١٤٢: أنه متعلق بجميع القرآن.

انضموا إلى المعجبين بنظم القرآن فحسب[١] ــ ألف الجاحظ كتاباً خاصاً في امتياز بلاغة القرآن[٢] ــ بل امتدّ عنده ذلك الإحساس فشمل أيضاً الكمال البلاغي المتجلي في عبارات الحديث النبوي، وهو يبين في طائفة كبيرة من الأمثلة كيف تسمو مقدرة الرسول البلاغية سمواً كبيراً على كل ما عداها مما صدر في هذا النطاق[٣].

ولا يجوز أن نمضي هنا دون أن نذكر أن أبا هلال العسكري (المتوفى حوالي ٣٩٥هـ = ١٠٠٥م) كما ورد في مقدمة كتابه: الصناعتيْن[٤] ــ الكتابة والشعر[٥]، الذي آثر تأليف هذا الكتاب النفيس القيمة قصداً إلى تمكين المعرفة بإعجاز القرآن، وهو ممن يعتقد به إلى أبعد مدى، كما يدور في مدار أفكار المعتزلة[٦]. ولا غرو فقد تلقى تربيته العلمية في نطاق الدائرة الروحية للبويهيين

---

(١) ذكره الإيجي في المواقف (ط. استانبول ١٢٦٦هـ) ص ٥٥٨ بين من احتجوا لإعجاز القرآن. وراجع أيضاً: الحيوان جـ ٤ ص ٣٢ س ١٠ من أسفل، حيث يتحدث عن عدم إمكان الإتيان بمثل القرآن. وفي حمل الجاحظ على تفسير أبي عبيدة للقرآن انظرْ: البيان والتبيين جـ ١ ص ٧٨، وفي رده على الطعن في التمثيل القرآني في الآية ٦٥ من سورة الصافات: « طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِين » انظرْ: الحيوان جـ ٦ ص ٦٥.

(٢) أشار إلى ذلك في الحيوان جـ ٣ ص ٢٦، والظاهر أنه هو نفس الكتاب المذكور في مقدمة الكشاف بعنوان: كتاب نظم القرآن للجاحظ.

(٣) البيان جـ ١ ص ١٥٩، ومن تصحيف الجاحظ في هذا الخبر أنه قرأ: النبي، بدل البتى، وصححه الدميري في مادة: خيل، جـ ١ ص ٣٩٣.

(٤) وسمّى ياقوت (معجم البلدان جـ ١ ص ٦١٧) الحديث والفقه: الصناعتيْن.

(٥) نشره محمد أمين الخانجي في طبعة جيدة باستانبول ١٣٢٠هـ.

(٦) يلقي العسكري في مقدمته وزناً خاصاً للتوحيد، العدل، التصديق، الوعد، الوعيد. راجع الأمثلة الكثيرة المقتبسة من القرآن في المعاني والبيان ص ٢٠٥ فما بعدها.

المشجعين للاعتزال[١].

ولم يبدِ مفسر نشاطاً واجتهاداً أكثر من الزمخشري في بيان الإعجاز البلاغي لنظم القرآن. ويعلل ابن خلدون تلك الظاهرة الأدبية التاريخية المتجلية في عناية أهل المشرق بفن البيان العربي أكثر من المغاربة، بأن الناس في المشرق، على خلاف المغاربة يُعْنَوْن بتفسير الزمخشري، وهو كله مبنى على هذا الفن، وهو أصله[٢].

وهو يقيم، في أول هذا التفسير مباشرة (الآية ٢ من سورة البقرة) شاهداً مميزاً لذلك المنحى في عمله التفسيري. فبعد أن فصّل ــ في حدة من الذكاء ــ احتمالات المحل الإعرابي للتركيب الجملي: « فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِين »، جرياً على طريقة النحاة العرب، ختم كلامه بالملاحظة التالية: « والذي هو أرسخ عرقاً في البلاغة أنْ يُضرب عن هذه المحالّ صفحاً[٣] وأنْ يقال...». وينظر عقب ذلك في تركيب أجزاء الآية على وجه الإفراد من وجهة النظر البلاغية للاستدلال على أن في هذا التناسق أكمل وجوه التعبير الفكري.

وهذا الجانب من عمله في التفسير هو الذي أكسبه أيضاً على وجه الخصوص ذلك الإجلال والتمجيد من قبل خصومه. ولكن ذلك لم يمنع أهل السنة، الذين لم يبالوا مع ذلك كثيراً أن يولعوا بتدمير كتابه[٤]، من أن يقفوا موقف المعارضة

(١) انظر: Der Islam III 214
(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٥٤٩ (ط. بولاق ١٣٢١هـ).
(٣) ومع هذا لم يلق الزمخشري وزناً أقل للحلول الدقيقة في شرح المسائل النحوية الواردة في نص القرآن، وقد كان هو نفسه من أبرز علماء القواعد العربية.
(٤) انظر: Der Islam I. c 122

الحاسمة[١] في وجه النتائج العقدية التي ذُكرت في الكشاف وأقحمت على القرآن، والتي كثيراً ما أمكن طعنها بالاستكراه للنص والقول بالرأي[٢]. وقد عمد المتكلم الكبير والفيلسوف الديني: فخر الدين الرازي (المتوفى ٦٠٦هـ = ١٠٢٩م) في تفسيره العظيم للقرآن: « مفاتيح الغيب »، الذي ينبغي عده خاتمة التفسير المثمر الأصيل[٣]، إلى الاستمرار على ملاحظة ما تستنبطه مدرسة المعتزلة عن طريق التفسير، والرد عليها من حين إلى آخر بطريقة وافية.

وقد وضع الكشافَ نُصْبَ عينه على وجه الخصوص، بعد ظهوره بقرنٍ من الزمان، قاض مالكي من الإسكندرية، هو: أحمد بن محمد بن منصور بن المنيّر (المتوفى ٦٨٣هـ = ١٢٨٤م)، حيث كتب تعليقات على تفسير الزمخشري في كتاب خاص[٤]، تتناوله بالجدل آية بعد آية. ويبدو أن هذا القاضي كان يشعر بولع خاص بالجدل العقدي على وجه العموم. وكان قد ساروه العزم على إزالة الحواجز عن طريق الجدل مع الغزالي نفسه، الذي لم تترك كتبه في ذلك العهد صدى كبيراً عن المالكية، ولكن أمه حالت بينه وبين ذلك؛ إذْ لم يرضها أنْ

---

(١) كما إذا حمل الزمخشري مثلاً عبارة: « دَعْوَةُ الْحَق » (في الآية ١٤ من سورة الرعد) على نظرية « الأصلح » الاعتزالية (انظر: Vorlesungen 105)، يعنى أن الله سبحانه يسمع الدعوة التي لمصلحة الداعين.

(٢) ولا عجب أن يثير ابن قيم الجوزية الحنبلي في ردّه كلام الله تعالى إلى قول القدريين المعتزليين (انظر: إعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٠٢).

(٣) مات فخر الدين قبل أن يتم هذا الكتاب، وأكمله من بعده تلميذه: شمس الدين أحمد بن خليل الخوبي قاضي قضاة دمشق (المتوفى ٦٣٧هـ)، انظر ابن أبي أصيبعة جـ ٢ ص ١٧١)، واختصره قاضي قضاة الإسكندرية المالكي: محمد بن أبي قاسم الريغي (نسبة إلى وادي ريغة) التونسي (المتوفى ٧٠٩هـ) بعنوان: التنوير في التفسير، مختصر التفسير الكبير، ومنه مخطوط في المكتبة الأهلية بباريس (كتالوج ١٤٢ رقم ٦١٤ ــ ٦١٩) في خمسة أجزاء.

(٤) انظرْ: بروكلمان جـ ١ ص ٤١٦ رقم ٢٦.

يعلن ابنها الحرب لا على الأحياء فحسب، بل على الأموات كذلك[١]. بيد أنه شرع في هذه الحرب مع الزمخشري. وهو في استطراد له، بعد تعليقه على الآية ١٢٢ من سورة التوبة، يعتقد أنه يمكنه الاعتذار من تأخره عن حضور الغزاة في جيوش المسلمين، بانصراف همته للتحذير من « هذا المصنَّف » (أيْ الكشاف)[*] ومحاربة ما فيه من مكايد أهل البدع والأهواء (جـ ١ ص ٤١٤). وهو يرى أنه قد اُختير ــ ويحمد الله على ذلك في تعليقه على الآية ٢٤ من سورة آل عمران (جـ ١ ص ١٤١) ــ ليكون حامي السنة من البدع (لأن آخذ من أهل البدع بثأر السنة).

والنسخة التي بأيدينا من الكشاف[٢]، تقدم لنا في الطبع الكامل مع ابن المنير على هامشه، فرصة مريحة للتعريف في نفس الوقت بموقف علم الكلام عند الخصوم[٣] في كل موضع يتناوله الجدل.

وفي هذا الجدل لا يجري الكلام هنا وهناك دون مبالغة في السخرية والاستهزاء. فلا يدع الزمخشري فرصة تمر دون أن ينال مغمزاً من خصومه

---

(١) بغية الوعاة للسيوطي ص ١٦٨.

(*) عبارته: « بانصراف همته لتحرير هذا المنصف (أيْ كتابه هو في الرد على الكشاف)... مع ما اشتمل عليه من صيانة حوزتها (أيْ العقائد) من مكايد أهل البدع والأهواء »، وإنْ كان مآل كلامه إلى ما ذكره المؤلف.

(٢) المطبعة الشرقية بالقاهرة ١٣٠٧هـ.

(٤) وفي وقت متأخر عن ذلك ألف السيد مرتضى الزبيدي، صاحب تاج العروس وشرح الإحياء للغزالي، كتاباً عنوانه: « الإنصاف في المحاكمة بين البيضاوي والكشاف »: وهو كما يبدو، يتناول مسائل الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في التفسير. ويستند المؤلف إلى هذا الكتاب ــ الذي لم أجد له تسجيلاً في فهارس الكتب ــ في شرح الإحياء جـ ٥ ص ٢٩٦.

الأشاعرة، (وأحب الأسماء عنده لهم: المجبرة، الحشوية، المشبّهة، وأحياناً: المبطلة)[١].

وطبيعي أن يرد عليهم اسم: القدرية، الذي يطلقه أهل السنة على منكري القدر، قاصداً إلى أنهم يؤمنون بالقدر[٢]، حيث يحوّل أيضاً الحكم المنسوب إلى النبي على من يسمّون: القدرية بأنهم مجوس هذه الأمة، إلى حكم يدمغ أهل النقل والرواية. وكلما بدت له مناسبة لائقة، أطلق على الحزب المخالف له في العقيدة كلمات من القرآن قُصد بها أعداء محمد فهو يقول بمناسبة الآية ١٠٥ من سورة آل عمران: « (وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ) وهم اليهود والنصارى...... وقيل هم متبدعوا هذه الأمة وهم المشبهة والمجبرة والحشوية وأشباهم ». ويقول في الآية ٣٩ من سورة يونس: « بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ »: « كالناشئ على التقليد من الحشوية إذا أحس بكلمة لا توافق ما نشأ عليه وألفه، وإنْ كان أضوأ من الشمس في ظهور الصحة وبيان الاستقامة، أنكرها في أول وهلة، واشمأز منها قبل أن يحس إدراكها بحاسة سمعه، من غير فكر في صحة أو فساد لأنه لم يشعر قلبه إلاّ صحة مذهبه وفساد ما عداه من المذاهب ». وهو يخرج خصومه من الإيمان بدين الله في أسلوب من التشدد المعتزلي الصحيح[٣]، إذْ يتمسك بانطباق الآيتيْن ١٨ ـ ١٩ من سورة آل عمران على أهل مذهبة وحدهم. ويصرف إليهم الآية ٧٧ من سورة المائدة على أنهم لا يفعلون « كما يفعل المتكلمون أهل العدل والتوحيد »، ويتجاوزون الحقّ ويتخطونه بالإعراض عن الأدلة وإتباع الشبه.

---

(١) انظر تفسير الآية ٤٣ من سورة الأعراف (جـ ١ ص ٣٢٩).

(٢) انظرْ تفسير الآية ١٧ من سورة فصلت (جـ ٢ ص ٣٢٩) والآية ٩ من سورة الشمس (جـ ٢ ص ٥٤٧).

(٣) انظر: Der Islam I.C. 221

وفي الآية ١٢٩ من سورة آل عمران (التي يريد أن يوفق بينها وبين مـذهب المعتزلـة فـي وجوب تعذيب العاصين برغم معارضة النص) يوجه الكلام إلى أهل السنة المتمسكين بمعنـى اللفظ. ولكن أهل البدع والأهواء يتصامون ويتعامون عن آيات الله فيخبطون خـبط عشـواء ويطيبون أنفسهم بما يفترون؛ كما يقول في مناسبة الآية ٣١ من سورة يوسف؛ والآية ٨٨ من سورة الإسراء: « رأس مالهم المكابرة وقلب الحقائق، وجحودهم للعلوم الضرورية ». بل هـو يسمهم بأنهم « أعداء الله » في مناسبة تفسير كلمة: « سُبْحَانَ » (أول سورة الإسـراء) التـي تتضمن تنزيه الله عن كل أوصاف التشبيه[1] الخ. ويقول إنّ المراد من « الْعُلَمَاء » في الآيـة ٢٨ من سورة فاطر، هم، على عكس أولئك، العلماء به الذين علموه بصفاته وعدله وتوحيـده (وهاتان الكلمتان هما شعار المعتزلة) وما يجوز عليه وما لا يجوز فعظموه وقدروه حق قدره. كذلك في خطبة الكشاف يسمّى أصحابه في الاعتزال: « الفئة الناجية العدلية »[2].

والمعلق المالكي ــ وإنْ كان من ناحية ينظر في تشكك[3] إلى إعجاب

---

(١) راجع: الإحياء جـ ٤ ص ٧٩: « كلمة تدل على التقديس ».

(٢) انظرْ: De Sacy Anthologie grammaticale arabe (Texte) 122, 2

(٣) يتضح ذلك في مناسبة الآية ٣٣ من سورة الرعد (جـ ١ ص ٤٩٧) فقد أضاف الزمخشري إلى تفسيره ختام هذه الآية في قالب من الإعجاب ملاحظته أن هذا « الاحتجاج وأساليبه العجيبة مناد على نفسـه بلسـان طلق ذلق أنه ليس من كلام البشر لمن عرف وأنصف من نفسه فتبارك الله أحسن الخـالقين ». وهنـا يشـم المعلق إشارة خفية إلى القول « بخلق القرآن » فيقول: « هذه الخاتمة كلمة حق أراد بها باطلاً ».

وهكذا يفترض أيضاً في مناسبة الآية ١٩ من سورة إبراهيم: « أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ خَلَـقَ السَّـمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحقِّ » (جـ ١ ص ٥٠٤)، حيث يعقب الزمخشري على ذلك: « (بِالْحقِّ) بالحكمة والغرض الصحيح والأمـر العظيم »، فيعلق ابن المنير: =

الزمخشري بإعجاز القرآن البلاغي الشاهد على صدوره عن الألوهية؛ بيد أنه يعترف في ذلك مع الإجلال التام، والعدالة المحايدة، بحدة بصر الزمخشري بالتقدير البلاغي للنصوص، وبالتحليل اللغوي[١] ـ لا يتوانى في دفع ضربات المعتزلي عن أن يكيل له الصاع بالصاع، ويرد هجماته على المجبرة[٢] بالاستهزاء من خصومهم، وممثلي هؤلاء الخصوم في تفسير القرآن[٣]، حيث يرسل كثيراً أقذع العبارات[٤]. فهو يُطَمْئِن مرة ضميره في أسلوب فكاهي من أجل النغمة الجافية التي يرسلها على العالم الذي نال اعترافه هو أيضاً بأنه عظيم المكانة، مع ربط ذلك بتفسير الزمخشري نفسه للآية ٧٣ من سورة التوبة، على هذا النحو: (جَاهِدِ الْكُفَّارَ) بالسيف (وَالْمُنَافِقِينَ) بالحجة (وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ)؛ فيقول أحمد

= « وهذا من اعتزاله الخفي ». وراجع تفسير الآية ٦٠ من سورة الحجر، حيث فسر الزمخشري: قدرنا، بمعنى العلم، فعلق ابن المنير: « هذه من دفائنه الاعتزالية ».

(١) كما أثنى عليه مثلاً في تفسير الآية ٩١ من سورة الأنعام بقوله: « وهذا أيضاً من دقة نظره في الكتاب العزيز، والتعمق في آثار معادنه وإبراز محاسنه »، وفي تفسير الآية ٦ من سورة المائدة، والآية ٤٦ من سورة العنكبوت، والآية ١٢ من سورة يونس، حيث يعلق بقوله: « هذا من تنبيهاته الحسنة ». وكما يقول في مناسبة الآية ٩٣ من سورة هود: « من محاسنه نكته الدالة على أنه كان ملياً بالحذاقة في علم البيان ». وراجع تفسير الآية ٢٣ من سورة يونس. ويقول في مناسبة الآية ٣٥ من سورة النحل: « من حسناته التي لا يدافع عنها ».

(٢) وقد رمى مذهب المعتزلة في التوحيد التنزيهي بأنه « الشرك الخفي » (انظرْ: Vorlesungen 46) لأنه لا يقول بأن الله خالق القبائح (في مناسبة الآية ٣٢ من سورة المائدة، ج ١ ص ٢٥٤) ولأنه يعدّ هو وأصحابه الرزق الحلال فقط، لا الحرام، من عند الله (في مناسبة الآية ٣١ من سورة يونس، ج ١ ص ٤٢٣).

(٣) بدلاً من سرد كثير من الأمثلة يمكن النظر إلى الخلاف الوارد في مناسبة الآية ٤١ من سورة المائدة (ج ١ ص ٢٥٦) مع ما في ذلك من العبارات الشديدة.

(٤) في مناسبة الآية ١٣٦ من سورة البقرة (ج ١ ص ٧٩).

(ابن المنيّر): الحمد الله الذي أنطقه (يعني الزمخشري) بالحجة لنا في إغلاظ عليه أحياناً (جـ ١ ص ٤٠٤). وعلى عكس ذلك يبدو أن من بواعث سروره الظاهر أن يستطيع الوقوف أحياناً على أن الزمخشري، الذي يعدّ أصلاً من الجانب المعتدل للمعتزلة، يبتعد في نقطة من مسائل الخلاف عن رأي المتطرفين من شيعته ويوافق مذهب أهل السنة. وهو يلاحظ ذلك مثلاً في مناسبة الآية ١٨٥ من سورة آل عمران، حيث يستخلص من تفسير الزمخشري (للكلمات: وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ) أنه في مسألة عذاب القبر يعترف بمذهب أهل السنة[١]، وأنه يرى أن الأجر يوم القيامة إنما يعني توفية الأجور وتكميلها، أيْ توفية ما يلقاه العصاة من العذاب في القبور (جـ ١ ص ١٨١).

* * *

يجد الزمخشري المبدأ المنهجي لتفسيره في الآية ٧ من سورة آل عمران: « هُوَ الَّذِيَ أَنزلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَات ». فيرى أن معنى محكمات[٢] هو الآيات التي أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال الاشتباه، أيْ فلا يمكن أن تقبل تفسيراً آخر غير المعنى اللفظي البسيط، والمتشابهات هي المحتملات لوجوه كثيرة من التفسير.

و أُمُّ الْكِتَاب، أيْ أصل الكتاب، تُحمل المتشابهات عليها وتُرد إليها، مثل الآيتين ٢٢ ــ ٢٣ من سورة القيامة: « وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ* إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ »

(١) حقاً ذكر في مناسبة الآية ٢٧ من سورة إبراهيم إمكان حمل التثبيت في الآية: « يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُواْ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ » على سؤال القبر، وساق الحديث المتعلق بذلك.

(٢) يبدو أنّ « المحكم » يُطلق على القرآن كله عند بن سعد جـ ٧ ق ١ ص ٨١ س ٢٤ (قرأت المحكم)، كما أُطلق في هذا المصدر نفسه جـ ٦ ص ٥٢ س ٤ مقابلاً للمنسوخ، وفي إطلاقه على: الإنجيل، انظر: ZDMG LVII 410, 10 V.U.

فينبغي التوفيق بين ذلك وبين الآية المحكمة ١٠٣ من سورة الأنعام: « لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ » (انظرْ ص ١٢٤ من هذا الكتاب)؛ أو كما إذا ورد في الآية ١٦ من سورة الإسراء: « وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً »، فيمكن فقط اتخاذ الآية الأخرى ٢٨ من سورة الأعراف: « وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ »، على أنها أصل في التفسير. فهذه الآية المحكمة ينبغي أنْ تتخذ أساساً في تفسير تلك الآية المتشابهة. [ويقول الزمخشري] « فإنْ قلت فهلاّ كان القرآن كله محكماً (ولماذا أنزل الله عبارات تثير الشك وتحتمل معاني كثير؟)، قلت لو كان القرآن كله محكماً لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيد إلاّ به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله، و(أخيراً) لأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف، إذا رأي فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد، ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم، ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة في إيقانه »، وإذاً فقد أراد الله في سابق علمه أن يجعل من هذه العبارات المشكلة وسيلة إلى تقوية الإيمان، والمعرفة، وطلب الحق. والقصد إلى تفسير تلك المتشابهات هو مهمة التفسير عند المعتزلة.

والمبدأ الهادي لهم في أداء هذه المهمة هو المنهج اللغوي الدقيق، كما ظهر لنا من قبل في مثال الشريف المرتضى. فيحاول المفسّر أولاً أن يقضي على المعنى المشكوك فيه للفظ القرآن بروح علماء الكلام من المعتزلة بحيث يقرر لهذا

اللفظ عن طريق المعجم اللغوي دلالة تحول بادي ذي بدء دون ذلك الشك.

فقد حوّل المعتزلة معنى « النظر إلى الله » إلى الرغبة إليه (انظر ص ١٢٤ ــ ١٢٥ من الكتاب)، إذْ حاولوا إثبات ما يقرّر أن فعل: نظر، لا يدل فقط في العربية على الرؤية المادية، بل كذلك على الشوق إلى أمر من الأمور، حيث حوربوا أيضاً في الحقيقة من قبل خصومهم في وجهة النظر اللغوية.

وإذا ورد أن الله جعل لكلّ نبي عدواً، سواء أكان من الشياطين أم الجن (الآية ١١٢ من سورة الأنعام) أم المجرمين من الناس (الآية ٣١ من سورة الفرقان) اضطر المعتزلي أن يجد التقدير الإلٰهي غير متفق مع مذهبه في الرحمة والعدل، الذي يقتضي بحق أن الله لا يمكن أن يجعل بادئ ذي بدء لمن يختار من أنبيائه عوامل إخفاق في أداء رسالتهم، تصحبهم في سبيل دعوتهم. وقد سبق أن قضى إمام من أئمة مدرسة الاعتزال القدامى، هو أبو علي الجّبائي أستاذ الأشعري الذي خرج عليه بعد ذلك، على هذه المشكلة بأن استشهد بموضع شعري معتد به على أن فعل « جعل » لا يدل فقط على معنى: صنع، بل كذلك على معنى: وضَّح وبيّن، مع معنى: عرّف. وبهذا يصير معنى الآية القرآنية أن الله أحاط كلّ نبي خبراً بمن يكون عدواً له، ليستطيع أن يعمل ضده في الوقت المناسب. نعم غيّر الجبائي في نفس الوقت لفظ: عدواً، الثابت في القراءة المشهورة، إلى عَدُوَّه(١).

مثل هذا التحوير في الدلالة، لغرض تفسير القرآن بالرأي يعدّ من الوسائل الكثيرة المساعدة للتفسير الاعتزالي.

وأكثر من ذلك كثيراً قام منهجهم على أساس افتراض التعبير المجازي. ولا غرو فإن القرآن يقدم أعلى ذروة الكمال البلاغي الذي لا يُدْرك. وإذاً يتبادر من تلقاء نفسه افتراض أن القرآن يشتمل على كل وسائل الحلية اللازمة للجمال

---

(١) ياقوت (نشر مرجليوث) ج ٥ ص ٢٧٦.

البلاغي: المجاز والتمثيل وما شاكل ذلك. وعن هذه الوجهات من النظر تُفَسَّر العبارات الدالــة على التشبيه، تماماً كما فسرت عبارات التشبيه في العهد القديم لا عن طريق « فيلون » فقــط لأول مرة.

وقد لقي افتراض طريقة التمثيل، أهمية عظيمة في هذه الدائرة.

فالآية ٧٢ من سورة الأحزاب: « إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً »، قــدمت كثيــراً مــن الفرص لتصوير الأسلوب المجازي في العبارات التي اشتملت عليها الآية من جوانب مختلفة: عرض الأمانة على طبيعة غير ذات حياة، حمل الأمانة. وهنا يسوق المفسّر المعتزلي سلسـلة من الأبيات والعبارات العربية دليلاً على مخاطبة الإنسان للأشياء الجامدة بمثل ذلــك التعبيــر المجازي. فلغة القرآن ينعكس فيها أسمى أسلوب من أساليب التعبير العربي. وكــون الأمانــة تُحمل، هو في الحقيقة بعيد عن التصور. بيد أن العرب ينطقون على هذا النحو. فهم يقولــون مثلاً: « لو قيل للشحم: أين تذهب، لقال: أسوّي العوج » (أي في جسم الإنسان أو الحيوان).

وهنا يصطدم الزمخشري في ختام ذلك بالصعوبة التالية: إنما يمكن التمثيل إذا مثلنــا حالة محققة بحالة أخرى محققة. فيمكنني أن أقول لمن يتردد في أمر من الأمور: « أراك تقدم رجلاً وتؤخّر أخرى ». وعمل هذا في الواقع أمر ممكن. ولهذا كان جائزاً أن يُمثَّل للتردد بهذا التعبير. وليس كذلك ما في الآية. فإنّ عرض الأمانة على الجماد وإباءه وإشفاقه محــال فــي نفسه غير مستقيم فلا يصح بناء التمثيل عليه. وعلى ذلك يجيب الزمخشري بنظريته مــن أن إمكان بناء التمثيل ليس مقصوراً على المحققــات، بــل كــذلك يقــوم علــى المفروضــات. «والمفروضات تتخيل في الذهن كالمحققات» (ج ٢ ص ٢٢٤).

ومن أجل ذلك، أيْ لأن الزمخشري يغوص في آيات القرآن على الصور

الشعرية من مثل هذه التعبيرات التخييلية، ويجد هذه الصور، أو بعبارة أخرى لأنه يسمّي هذه الأشياء بأسمائها الحقيقية، يقع عليه دائماً من حين إلى آخر شديد اللوم من قبل خصمه السني المحافظ، الذي يطمئن مضطراً عند افتراض التمثيل:

« لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللهِ » (الآية ٢١ من سورة الحشر). هنا يقول الزمخشري: « هذا تمثيل وتخييل » فيقول المعلق السني على ذلك: « وهذا مما تقدم إنكاري عليه. أفلا كان يتأدب بأدب الآية حيث سمّى الله هذا مثلاً ولم يقلْ: وتلك الخيالات نضربها للناس؟ » (ج ٢ ص ١٤٩). وينظر إلى أنّ افتراض أسلوب من التعبير مبني على التخييل في القرآن من سوء الأدب[١]. بيد أن الزمخشري كثيراً ما يحمل على مثل هذا الملام. ويصور لنا ذلك أيضاً بعض الأمثلة:

الآية ١١ من سورة فصلت: « ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِين ».

فالأمر الصادر إلى السماء والأرض، وطاعتهما، يعني أن الله أراد تكوينهما لم تمتنعا عليه ووُجدتا كما أرادهما. وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع[٢].

« وهو من المجاز الذي يسمّى التمثيل. ويجوز أن يكون تخييلاً ويبني الأمر فيه على أن الله تعالى كلَّمَ السماء والأرض وقال لهما: ائْتِيَا شئتما ذلك أو أبيتما،

(١) ولكن أيضاً (البيضاوي) المفسّر السني المتابع للزمخشري ــ على رغم محوه كل وجوه التفسير الاعتزالية ــ لم يحد عن وجهة النظر إلى التصوير والتخييل في القرآن، كما في تفسيره للآية ٢٤ من سورة الأنفال (ج ١ ص ٣٦٣ س ١٨، نشر فلايش).

(٢) انظرْ أيضاً تفسيره للآية ٤٥ من سورة هود (ج ١ ص ٤٤٣). وقد رد الجاحظ في: الحيوان ج ٤ ص ٩٦ على من يأخذون في مثل هذه الأمور بظاهر اللفظ (كما في الآية ٧٢ من سورة الأحزاب).

قالتا أتينا على الطوع لا على الكره، والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير من غير أن يحقق شيء من الخطاب والجواب[١]. ونحوه[٢] قول القائل: « قال الجدار للوتد لم تشقني؟ قال الوتد: اسأل من يدقني، فلم يتركني ورائي الحجر الذي ورائي » (ج ٢ ص ٣٢٦).

ومما له أهمية كبيرة في دائرة تصور المسلمين: عهد « أَلَسْتُ » المستعمل أيضاً في أدب التصوف[٣] على وجه محوط بالغموض. وهذا التصوير يجد أساسه في الآية ١٧٢ من سورة الأعراف: « وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ». فالله أخرج بعد خلق الإنسان كل الأجيال المستقبلة من ظهر آدم، وأخذ عليهم ميثاقاً بالاعتراف بالله[٤]. وهذه هي وثيقة التكليف للإنسانية بعبادة الله. وإلى ذلك ترجع بلا ريب آية أسبق منها (٨ من سورة الحديد): « وَمَا لَكُمْ لاَ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ[٥] ».

---

(١) على عهد المقدسي زعم أهل « ينبع » أن هناك مكاناً مقدساً على مقربة من شاطئ البحر، وهو موضع اللسان الذي قالت به الأرض: « أَتَيْنَا طَائِعِين » (انظر: Bibl. geogr. Arab. III 46, 5).

(٢) ساق الغزالي أيضاً (إحياء ج ٢ ص ٢٢٥) هذا المثال الشرح تصوير أن العارفين يسمعون في الباطن كما أن الجمادات تسبح الله بلسان الحال.

(٣) راجع: بحوث في رباعيات عمر الخيام (هيدلبرج ١٩٠٥) ص ١٣٢:
A. Christensen, Recherches sur les Rubaiyat d'Omar Hayyam (Heidelberg 1905) 132.

(٤) هذا يذكّر بتفسير الربانيين للفصلتيْن ١٣ ـــ ١٤ من الإصحاح ٢٩ من سفر التثنية.

(٥) كذلك يفصّل المرتضى في تفسير هذه الآية التي يقترح فيها وجوهاً مختلفة، انظرْ: الغرر والدرر ج ١ ص ٢٠ وما بعدها.

ولا يستطيع المعتزلي أن يتقبل هذا التصوير الشبيه بالأساطير. فالآية عنده من باب التمثيل والتخييل ولا معنى لها إلاّ أنّ الله نصب الأدلة للناس على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم. وهذا معنى أخذ الشهادة ممن لم يولدوا بعد من الأجيال التي تخرج من ظهر آدم. فكأنهم بما لهم أو سيكون لهم من عقل قد أخذت شهادتهم بالاعتراف بهذه الأدلة قبل وجودهم الحقيقي. فهذه الشهادة لاصقة بعقل الإنسان من حيث هو حيوان ناطق. ويستطيع الزمخشري أن يسوق شواهد للاستدلال على مثل هذا التعبير المجازي من الشعر العربي، نحو:

إذْ قالت الانساع للبطن الحق

وما شاكل ذلك، ومعلوم أنه لا قول. فكذلك خاطب الله ذرية آدم في صلبه. وكل ذلك تمثيل وتصوير للمعنى.

طبيعي أن السنيّ المحافظ لا يستطيع أن يستمع مطمئناً إلى ذلك. وهو يهوّن على نفسه الأمر إذْ يضع هذا القانون: « ثم إنّ القاعدة مستقرة على أن الظاهر ما لم يخالف المعقول يجب إقراره على ما هو عليه ». ولكن تلك القصة لا تخالف المعقول؛ أما كيفية الإخراج والمخاطبة فالله أعلم (ج ١ ص ٣٥٩ ج ٢ ص ٤٣٤).

والتفسير بالتخييل يطبق في حرية أوسع كثيراً بطبيعة الحالة في الحديث. ويقدم الزمخشري مثالاً طريفاً في الآية ٣٦ من سورة آل عمران. فقد ورد في تفسيرها هذا الحديث: « ما من مولود إلاّ والشيطان يمسّه حين يولد فستهل صارخاً من مسّ الشيطان إياه إلاّ مريم وابنها ». ويعلّق الزمخشري عليه: الله أعلم بصحته فإنْ صحّ فمعناه أنّ كل مولود يطمع الشيطان في إغوائه إلاّ مريم وابنها فإنّهما كانا معصومين وكذلك كل من كان في صفتهما كقوله تعالى: « وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِين » (في الآيتيْن ٣٩ ـ ٤٠ من سورة الحجر). واستهلاله صارخاً من مسه تخييل وتصوير لطمعه فيه كأنه يمسه

ويضرب بيده عليه ويقول: هذا ممن أغويه. (ونحوه من التخييل قول ابن الرومي:

لما تؤذن الدنيا به من صروفها   يكون بكاء الطفل ساعة يولد)

وأما حقيقة المس والنخس كما يتوهم أهل الحشو فكلا. ولو سلط إبليس على الناس ينخسهم لامتلأت الدنيا صراخاً وعياطاً (جـ ١ ص ١٤٤).

وعلى الرغم من أن أئمة أهل السنة لا يرون دائماً بأساً بافتراض الصورة الشعرية في الحديث[١]، يشكو هنا المعلِّق مرة من التشكك الذي يبديه الزمخشري في صحة حديث اعتمدت صحته، ومرة أخرى من التعطيل بالرأي لكلام الرسول: وقد طعن الشيطان في خواصر القدرية حتى بقرها، ولا يستطيع إلاّ الشيطان أن يحمل الزمخشري وأمثاله على أن يقولوا في كتاب الله مثل هذه الأقوال. ودعكْ من الجراءة وسوء الأدب اللذين أمكن أن يبني بهما تفسيراً خاطئاً لحديث الرسول على بيت من شعر ابن الرومي.

وقد أتاح لنا أحد الأمثلة الأخيرة أن نلاحظ في نفس الوقت بروز مبدأ أساسي من مبادئ مذهب الاعتزال الديني، على الصورة التي اكتمل عليها في مجرى نمو طويل الأمد: ذلك هو العقل من حيث هو مصدر للمعارف الدينية، ومعيار توزن به الحقيقة الدينية[٢]؛ وهو مبدأ أساسي أدخله المعتزلة لأول مرة في النظر

(١) وقد حكم العالم السني المتزمت: ابن قتيبة على حديث جاء فيه أن موسى لما تمثّل له ملك الموت وجاذبه، لطمه موسى لطمة أذهبت العين (بخاري: كتاب الجنائز رقم ٦٩) بأنّه تخييل وتمثيل (تأويل مختلف الحديث ص ٣٥٤). كذلك يتطلب الغزالي القول بالتمثيل في بعض الأحاديث (إحياء جـ ٤ ص ٢٢)، ولكنه يعد التمسك بمعنى اللفظ أسلم من التعسف في التأويل (جـ ٤ ص ٢٥).

(٢) في المكانة البارزة للعقل تجاه المعرفة الدينية، انظرْ: الكشاف في تفسير الآية ١٦ من سورة الإسراء (جـ ١ ص ٥٤٤).

الديني الإسلامي، ثم اضطر إلى مراعاته أيضاً على طول الوقت أهل التوفيق في حزب الأشعريين المضاد لهم[١]. فالمعتزلة ينقادون في أنظارهم إلى مجرد العقل. بل هي يجعلون الأنبياء أنفسهم يقيمون الحجة على صدق رسالتهم الإلهية بأنهم أرسلوا من الله للنظر في أدلة العقل والاستدلال وهذا معنى الآية التي جاء بها الرسول في (الآية ٥٠ من سورة آل عمران)[٢]: « وَجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ». فالله يبعث الرسل إلى الكافرين منبهين من الغفلة وباعثين النظر. ويضيف الزمخشري إلى هذا المعنى (بمناسبة الآية ١٦٥ من سورة النساء) أن ذلك كما ترى عند علماء أهل العدل والتوحيد (أيْ المعتزلة). فالرسل يتممون فقط عمل العقل الذي يجب أن يؤديه أيضاً قبل ظهورهم[٣].

والذين يقفون على جناح التطرف من المعتزلة يصرحون تصريحاً حاسماً بأن ثمرات النتائج العقلية تزيل المعارف المأثورة من الطريق[٤]. أما المعتدلون منهم فيقيمون للسمع، أيْ الطاعة المسئولة للأوامر الشرعية دون نظر إلى أسباب العقل، وزناً مساوياً لوزن العقل. وأحياناً يناقش أئمتهم مسألة: على أيْ مصدرٍ من هذيْن المصدريْن للتكليف يقوم التشريع[٥].

كذلك الزمخشري يقول بمذهب المساواة بين طريقي المعرفة الدينية. هو يستطيع على طريقته أن يثبت صحة مذهبه من القرآن. فهو يبني استدلاله على

---

(١) انظر: Vorlesungen 119, 123
(٢) الكشاف في تفسير الآية جـ ١ ص ١٤٨.
(٣) انظر جـ ١ ص ٢٤٠.
(٤) انظرْ النظام عند ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص ٥٣: « جهة حجة العقل قد تنسخ الأخبار ».
(٥) كما روى عن أبي علي الجبائي وأبي هاشم والعلاف في أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الكشاف في تفسير الآية ١٠٠ من سورة آل عمران (جـ ١ ص ١٦١).

الآية ١٠ من سورة الملك، حيث يجري على لسان الكفار في جنهم هذا القول الحافل بالندم: « لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ». ولا يدع العالم المتكلم الحاد الذهن هذا الترديد في التعبير يمرّ دون أن ينتفع به لإثبات صحة نظريته في المعرفة الدينية. فتوجّع الكافرين هو التعبير عن ندمهم المتأخر على أنهم في حياتهم الدنيا لم يرعوا مصدراً من مصدري المعرفة بصدق الدين. فلم يأبهوا لما ورد عن طريق النقل (و« السمع » هو الاصطلاح الفني على ذلك عند هذه المدرسة)، ولم يطمحوا إلى الوصول للحقّ بإعمال العقل (نعقل). فالندم على إهمال هذيْن الطريقيْن هو الذي يرجع صداه من دعاء الكافرين اليائس (جـ ٢ ص ٤٧٦).

وأشرف انتفاع يستفيده المعتزلة من اشتراطهم فيما يتصل بتفسير الكتاب مطابقة العقل في الحقائق الدينية، هو محاربتهم للتصورات الخرافية المناقضة للطبيعة، التي رسخت قدمها في الدين[(١)].

وفي تقدير وزن الروح التي تغلغلت في مبادئ الإسلام الأساسية، ينبغي ألاّ نغض النظر عن أن هذه المبادئ حتى في صياغتها السنية المحافظة، وإنْ لم تستبعد كثيراً من الافتراضات الخرافية، قد وصمت هذه الافتراضات بأنها متنافرة مع فهم التوحيد على وجه أقرب إلى الخلوص والصفاء[(٢)]. رُوي أنّ عليّ بن أبي طالب حينما نصحه رجل بعدم الخروج لقتال الخوارج الذين تهددوه لأن الساعة التي أراد الخروج فيها ساعة نحس، قال: « توكلت على الله وحده وعصيت رأي كل متكهن[(٣)] ». ويوصم التشاؤم والطِّيَرة بأنّهما معارضان للدين لأنهما يفترضان

---

(١) حتى وإنْ أمكن الاعتماد في تصحيحها على الأحاديث، انظر: Der Islam III 234 Anm 1
(٢) انظر: Muh. Stud. II 280 Anm. 2
(٣) الكامل للمبرد جـ ٢ ص ١٥٤ (مطبعة التقدم ١٣٢٣هـ).

أسباباً للأحداث، وارتباطات تعليلية ينشأ عنها عدم إخضاع العزيمة عند الإنسان لتأثير الإرادة الإلهية المطلقة وحدها. وعلى النقيض من ذلك ورد في الحديث أن الذين لا يتطيرون يدخلون الجنة بغير حساب[١].

ومن خرج لسفر فرجع لسماعه صوت عقعق فقد كفر، كذلك إذا سمع صياح هامة فقال أحد يموت رجل. هكذا حكم فقيه حنفي من « فرغانه » هو قاضيخان (توفي سنة ١١٩٦م) في فتاويه، مع كونه بعيداً جداً عن أن يعد من أهل الرأي[٢]. وكذل تخيّر الأيام، وتصور أيام للسعد وأيام للنحس[٣]، ومراعاة قرانات الكواكب، كل ذلك يحرّمه علماء الدين الإسلاميون[٤]. وأهل السنة يوسّعون معنى الشرك ليشمل مثل هذه الآراء[٥].

ويثير المعتزلة[٦] ــ من باب أولى ــ حرباً طاحنة لا هوادة فيها على كل نوع

(١) الأدب المفرد للبخاري (طبع استانبول ١٣٠٩) ص ١٨٠.

(٢) انظر الدميري ج ٢ ص ١٧٧، ٤٤١ في مادتيْ: عقعق وهامة؛ وانظر أيضاً ص ١١٩ في مادة: طير؛ وذكرها ابن حجر الهيتمي في الإعلام بقواطع الإسلام (القاهرة ١٣١٠ على هامش كتاب الزواجر لابن حجر ج ٢ ص ٦١) على أنها من مسائل الخلاف. وذكر علي القاري (المتوفى ١٥٩٢م) تفصيلاً وافياً لذلك في شرح الفقه الأكبر (القاهرة ١٣٢٣هـ) ص ١٣٤ ــ ١٣٦.

(٣) انظرْ أبا بكر بن العربي عند المقري (نشر ليدن) ج ١ ص ٤٨٨ وما بعدها. وقرر ابن حجر الهيتمي في الفتاوى الحديثية ص ٢٠ أن ذلك « من سنن اليهود ».

(٤) نجد مثالاً للأخير عند ياقوت (مارجليوث) ج ٣ ص ٣١.

(٥) انظر: Vorlesungen 46

(٦) مخالفين في ذلك ابن سينا الفيلسوف، فهو في كتاب ألفه بعد كتاب: الشفاء (وهو كتاب الإشارات والتنبيهات، نشر فورجيه) وإنْ حارب فيه كثيراً مدرسته الخاصة أي مدرسة المشائين (انظر ص ١٦٧ س ٦ من أسفل، ص ١٨٠ س ٦، ويحمل على فرفريوس « مؤلف إيساغوجي » ص ٢١ س ٤ من أسفل)، يقرر الاعتقاد بالعجائب، وسلطان الأولياء، وتأثير العين الخ (انظر: ص ٢٠٩ =

من الإيمان بالخرافات والعجائب[١] مما ربما سمح به أهل السنة، أيْ لم يعدوه في دائرة الخرفات. فهم يربطون بالرفض الحاسم، الذي يواجهون به العقائد الشعبية من جهة المبدأ، الاتجاه إلى استئصال آثار هذه العقائد من القرآن، ويفسّرون آيات الكتاب القائمة على مثل هذه التصورات تفسيراً مطابقاً للعقل. فيزعزعون مثلاً من تحقق الخرافة المفهومة من الآية ٤٠ من سورة النمل: أنّ عرش ملكة سبأ أُحضر من مكانه إلى سليمان قبل أنْ يرتد إليه طرفه (قدرت مسافة ذلك بشهرين)، وهي واقعة لم يعنَ المفسرون من أهل السنة بإثبات إمكان حرفيتها بناءً على أقيسة ومشابهات.

وتمرد المعتزلة في حرية دون حيطة على الإيمان بالسحر والكهانة وما يتصل بذلك من الخرافات، على الرغم من أنهم يقعون بذلك في معارضة ليس فقط مع أحاديث قوية الإسناد تتحدث عن تأثير السحرة على النبي

= س ٧ من أسفل، ٢١٩ س ٤ وما بعده، ٢٢١ س ٣)، مرجعاً ذلك إلى « أسرار الطبيعة »، ومعنفاً العامة الأشقياء (« من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم » ص ٢٢٠ س ٩) الذين ينكرون الأسرار الخفية. وهو ينتهي في ذلك تماماً إلى مذهب تفكير « إخوان الصفاء » (في المبحث الأخير من الرسائل).

(١) ومن الطريف ملاحظة صنيع الزمخشري في مناسبة الآية ٦٧ من سورة يوسف: « وَقَالَ يَا بَنِيَّ لاَ تَدْخُلُواْ مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُواْ مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ ». فإنّ التفسير المتلقى من العموم بالقبول يرجع سبب هذا الأمر إلى الابتعاد عن تأثير العين. والزمخشري يجتهد في إخراج الاعتقاد بتأثير العين الذي تعضده الأحاديث (انظر: WZKM XVI 140 Anm. 2) من دائرة الإيمان بالخرافات، واضعاً ذلك في قالب مقبول (جـ ١ ص ٤٨٠)، ويرغب الحديث (البخاري: كتاب العيدين رقم ٢٤) في الرجوع من طريق آخر غير طريق الذهاب. ومما ذكر في تعليل ذلك مع الإشارة إلى الآية المذكورة من سورة يوسف أن هذا التغيير للطريق بعداً عن الحسد (قسطلاني جـ ٢ ص ٢٥٠).

(٢) انظر: الدميري (مادة: براق) جـ ١ ص ١٤٦.

ويبدو منها أنّ إمكان ذلك التأثير جائز، بل كذلك مع آيات من القرآن قوية الدلالة. فقد اشتمل القرآن على سورتيْن قصيرتيْن في معنى التعوذ: سورتيْ الفلق والناس، وتبدأ كلتاهما بكلمة: « أَعُوذُ »؛ ومن هنا كانت هاتان السورتان، اللتان تُتَّخذان في الاستعمال الشعبي تميمة ورُقية، لاسيما من السحر لدفع تأثير أغراض السحرة الضارة الموجهة إلى الناس، تسميان: المعوذتيْن[١]. فأولاهما (سورة الفلق) هكذا: « قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَق* مِن شَرِّ مَا خَلَقَ * وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَب* وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ* وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ». هنا اعتراف في كلام الله لا يحتمل الشك[*] بالإيمان بتأثير فن السواحر بالربط والنفخ والعُقد[٢]، وأنه يحدث آثاراً ضارة. ومحمد يستعيذ بعون الله على فنون السواحر. كما أنّ القصص المأثور يحدّث في الواقع أن يهود المدينة طلبوا إلى لبيد بن الأعصم وابنته أنْ يسحرا النبي عند رجوعه من الحديبية. فأخذا من مُشاطه، وعقدا فيه إحدى عشرة عقدة، وجعلا ذلك في جُبّ طلعة ذكر، ووضعاه في بئر ذَرْوَان تحت الصخرة. وأثر السحر أيضاً أثره، فأَخَذَ محمد

(١) انظر:

Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique de Nord 217.

(*) لو لم يحتمل الشك لما اختلف فيه أحد من المسلمين ولا تأوله المعتزلة وغيرهم كما سيذكره. على أنّ ما نقله من حلول الزمخشري يدل على أنه وهو معتزلي يؤمن بالسحر في جملته، فليس السحر إذاً خرافة كما يزعم، ولا فرق في ذلك إذاً بين أهل السنة المعتزلة.

(٢) وفي عقد السحر انظر:

Mitteilungen der Anthropol. ges. in Wien, (1901) XXI 137;
WZKM (1902) XVI 142 «Ägyptische Knotenamulette»;
Arch. Fuer Religionsw. VIII Beiheft. 23 ff.;
Proceedings SB Arch. XXVIII 80.

وانظر أيضاً: القسطلاني جـ ٢ ص ٣٦٤ (على البخاري: أبواب التقصير رقم٣٢).

يمرض، وأُخذ عن الطعام والشراب، وبدأت تضنيه التصورات الرديئة. وأخيراً ظهر له المَلَكان جبريل وميكائيل فكشفا له عن أمره، فأرسل من أتى بالطلعة من البئر وحلّ العقد. وبهذا بطل السحر وبرئ النبي مما أصابه[1]. ولئن أمكن أن يزيل أحد من طريقه أيضاً هذه القصة المأثورة على أنها أسطورة حمقاء، إنّ هناك شهادة القرآن لم تزل قائمة على وجوب الإيمان بالسحر الذي سببته عقد النفاثات. ولكن المعتزلة لم يقعوا هنا أيضاً في حيرة من إيجاد حل عن طريق التفسير. فيقدم الزمخشري ثلاثة وجوه من الاحتمالات:

أحدهما: أن فنون السواحر، وهي أن يعقدن عقداً في خيوط، وينفثن عليها مع مزجها باللعاب ــ وهو جزء هام من عمل السحر ــ، لها تأثير في الظاهر فحسب، لأن ذلك لا يحصل إلاّ إذ كان ثَمَّ إطعام شيء ضار أو إشمامه، أو مباشرة المسحور به على بعض الوجوه. فالجهلة ينسبون الآثار الضارة الناشئة من ذلك على وجه طبيعي إلى أولئك السحرة.

ثانيها: أن الله يجعل في واقع الأمر لذلك السحر المقترن بالغرور تأثيراً على سبيل الامتحان الذي يتميز به الثابت على الحق من جهلة العوام الذين يؤمنون بالكذب[2]. فالثابتون بالقول الثابت لا يلتفتون إلى ذلك ولا يعبثون به.

ثالثها: أن المراد من النفاثات ليس هو النساء السواحر، بل النساء الكيادات اللواتي يستعاذ بالله من كيدهن، أو اللاتي يفتنّ الرجال بتعرضهن لهن وعرضهن محاسنهن.

وتأخذ الدهشة ابن المنّير من إجهاد الزمخشري نفسه في محالات مبنية على

---

(١) ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ٤ وما بعدها.

(٢) وتحت هذه الوجهة من النظر يضع أيضاً الاعتقاد في تأثير العين (انظرْ تعليق رقم ٦ ص ١٦١) إذْ يعدّه: « ابتلاءً من الله وامتحاناً لعباده ليتميز المحققون من أهل الحشو ».

الرأي لإنكار وقائع يضعها هو فوق كل شكّ يما يؤيدها مــن حــديث مشــهور. ويقــول: إنّ الزمخشري استفزّه الهوى حتى أنكر ما عرف، وما به إلاّ أنْ يتبع اعتزاله، ويغطي بكفه وجه الغزالة[١].

ومن التصورات التي رفضها المعتزلة ــ أو على الأقل جماعة من كبار من يمثلــون مذهبهم ــ وقد نالت اعترافاً عاماً في الإسلام، بعض الآراء المتصلة بالإيمان بوجــود الجــن وتأثيرهم في أعمال للمجتمع الإنساني. وقد أخذ الإسلام هذه الأفكار مــن الجاهليــة الســابقة، وأدخلها في دائرة تصوراته على طريقته[٢]. وقد ورد في القرآن نفســه إثبــات وجــود هــذه الطبائع، وروى الحديث اتصالها بالنبي. وعلى الرغم من ذلك لم ينلْ تصوّر وجودهــا تأييــداً عقدياً دقيقاً في الإسلام بمقدار الاعتقاد بوجود الملائكة وتحققها[٣]. بيد أنّه يمكــن عــدّها فــي التفكير الشعبي جزءاً ضرورياً في دائرة العقيدة الإسلامية. ورفض الإيمان بوجودها يبدو فــي نظر كل مسلم من المسلمين الأولين، نزعة مثيرة للريب إلى انحلال العقيدة[٤]، وإنْ لم يــذهب هؤلاء المسلمون الأولون في ذلك بعيداً، كما ذهب ابن حزم الأندلسي المتعصب للنقل، إذْ يكفّر من أنكر الجن، أو تأول فيهم تأويلاً يخرجهم عن هذا الظاهر. ويهدر دمه وماله (حــلال الــدم والمال) كمن جحد الله أو أشرك به[٥].

---

(١) كذلك اتّخذ ابن المنير من الآية ١١٦ من سورة الأعراف (جـ ١: ٣٤٢) فرصة لتأييد اعتقــاد الســحر ومدافعة المعتزلة بقوة عن ذلك.

(٢) انظرْ زيادة على ذلك:

Abhandlungen zur arab. Philologie I 107ff.

(٣) وهي على كل حال « لا تكّون جزءاً من العقيدة الإسلامية » كما ذُكر في:

Revue de l’Histoire des Religions XLVII 186 n. 1.

(٤) مروج الذهب للمسعودي جـ ٣ ص ١٥٣.

(٥) الملل جـ ٥ ص ١٢ س ٧ من أسفل.

لقد شكَّك المعتزلة كثيراً في هذه التصورات، وإنْ كان موقفهم منها لا يعدّ من المسائل المذهبية الحاسمة. ويذهب كبار أئمتهم في ذلك إلى آراء مختلفة بعضها مع بعض. فعلى حين يبلغ النّظام الجريء إلى إنكار وجود الجن[١]، يدافع عمرو بن عبيد التقيّ، مشيراً إلى آيات القرآن، عن الإيمان بتأثير هذه الطبائع أنها أسباب للمرض، مخالفاً في ذلك موقف الرفض الذي قال به متكلمون آخرون من مذهبه[٢]. والفقيه الكبير: الماوردي (المتوفى ٥٤٠هـ = ١٠٥٨م) الذي يمكن عدّه من مدرسة المعتزلة دون تردد[٣]، والذي يمثل الجانب المعتدل منهم، أيْ أقرب جوانبهم إلى أهل السنة، عقد في كتابه أعلام النبوة فصلاً مطولاً: (الفصل السادس عشر) عن لقاء النبي للجن، حيث يبدي عن موافقته على أكثر التصورات تطرفاً حول طبائع الجن[٤].

ولكن الرأي الوسط من مذهب الاعتزال قد ضم إلى القول بوجود الجن، إعلان الحرب على الخرافات التي تُرْبَطُ بهم، مع سوق الأدلة على ذلك من نفس القرآن. وتقدم الباعث إلى ذلك الآية ٢٧ من سورة الأعراف، حيث يحذر الله سبحانه بني آدم من أن يفتنهم الشيطان كما أخرج أبويهم من الجنة « إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ ».

هذه الآية تقدم للزمخشري فرصة يرغب فيها لهذا التفسير: « وفيه دليل بيّن

---

(١) انظر الشهرستاني (نشر كيرتن) ص ٤٠ س ٣ من أسفل. وعلاقته بهذه العقيدة وردت في تعبير غير واضح عند البغدادي في « الفرق » ص ١٣٥ س ٤ من أسفل (وفي ص ١٣٤ س ٨ ينبغي تصحيح لفظ: رواية إلى: رؤية).

(٢) الحيوان للجاحظ جـ ٦ ص ٦٧.

(٣) انظر: Der Islam III 217 وقد دل في كتابه: أعلام النبوة (القاهرة ١٣١٩هـ) ص ١١ س ١ على أنه معتزلي حيث تكلم عن العدل والتوحيد.

(٤) أعلام النبوة ص ١٠٠ ـ ١٠٧.

أن الجنّ لا يُرَون ولا يظهرون للإنس، وأن إظهارهم أنفسهم ليس في استطاعتهم وأن زعم من يدعي رؤيتهم زور ومخرقة » (جـ ١ ص ٣٢٦).

ويتضح موقف أهل السنة في هذه المسألة تجاه تفسير المعتزلي الذي لم يكن في وقته ومحيطه قليل الجرأة، من ملاحظة ابن المنيّر على ذلك: « أين يُذهب به عمّا ورد في الحديث الصحيح من اعتراض إبليس رأسهم ومقدّمهم للنبي صلى الله عليه وسلم يروم أن يشغله عن صلاته، حتى أمكنه الله منه، فأخذه عليه الصلاة والسلام فَدَعَتَهُ، وأراد أن يربطه إلى سارية من سواري المسجد، يلعب به الصبيان، حتى ذكر دعوة سليمان عليه السلام فتركه[1]. وإذا جاء ذلك (أيْ اللقاء الحقيقي للجن) للنبي عليه الصلاة والسلام، كان جائزاً لأولياء الله والمتبعين لسنة رسول الله صلى عليه وسلم كرامة. لكن الزمخشري يصده عن ذلك جحده لكرامة الأولياء، لأنه عقيدة إخوانه، إذْ الكرامة إنما يؤتاها الولي الصادق فكيف يناله من يشكّ في إسلامه؟ ».

وهنا مسّ المجادل السني إحدى المسائل لتي لقيت من المعتزلة أشدّ الإنكار أيْ رفض التصديق بقدرة[*] الأولياء على خرق العادات (كرامات الأولياء)، وهو أيضاً تصور عقدي يتمسك به المسلم الصحيح الإيمان، ويحكم على الشك فيه بأن تحدّ جريء تكذّبه الوقائع الحسية[2].

ولكن المعتزلة يستطيعون أيضاً في هذه النقطة أن يسوقوا أدلة من الكتاب على مذهبهم، ويضعها الزمخشري أمام أعيننا.

ففي الكشاف (جـ ٢ ص ٤٩٧) بمناسبة الآيتيْن ٢٦ ـ ٢٧ من سورة الجن

---

(١) البخاري: العمل في الصلاة رقم ١٠.

(*) لم يعد أحد قدرة للأولياء بل: كرامة يظهرا الله على أيديهم.

(٢) انظر: Muh. Stud. II 373 ، وراجع القزويني (نشر فستنفلد) جـ ٢ ص ٢٩٤ س ١٩، حيث يلفت النظر الربط بين الوصفيْن: حنفي معتزلي.

« عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً* إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ »، يرتب الزمخشري هذا المنهج من التفكير، استخلاصاً من هاتيْن الآيتيْن: « وفي هذا إبطال للكرامات، لأن الذين تضاف إليهم وإنْ كانوا أولياء مرتَضَيَيْن فليسوا برسلٍ، وقد خصّ الله الرسل من بين المرتَضَيَيْن بالإطلاع على الغيب، وإبطالُ الكهانة والتنجيم[١] لأن أصحابها أبعد شيء من الارتضاء وأدخله في السخط ».

وقد طبق المعتزلة ــ على أبعد وجه من الحَيْطة والاعتدال ــ مبدأهم في إيجاب مطابقة العقل على افتراض ديني يعدّ من الأركان الأساسية في الاعتقاد الذي يتطلبه الإيمان الصحيح بالعالم السماوي، وهو اعتقاد يُعَدّ الغض من شأنه باسم العقل من أجرأ أعمال المعتزلة وأشدها انطلاقاً مع حرية الرأي. ذلك هو تصور كرسي الله. فقد استخدم الخيال والورع الإسلامي في هذا الموضوع لتنمية تصورات هائلة لا تحدها قيود[٢]. كذلك جعل من محيط هذا الكرسي العظيم الجلال مقاماً للألوهية يصدر عنه الخير كله؛ كما صاغ المحدثون المستغرقون في أخبار العالم الأعلى هذه التصورات الشعبية في قالب أحاديث (وإنْ لم تحمل على جبينها طابع الصحة والقبول لدى النقاد). رُوي عن أبي هريرة عن النبي أنّ جول العرش « منابر من نور عليها قوم لباسهم نور ووجوهم نور ليسوا بأنبياء ولا شهداء يغبطهم النبيون والشهداء »، فقالوا يا رسول الله صفهم لنا، فقال: « هم المتحابون في الله والمتجالسون في الله والمتزاورون في الله[٣] ».

(١) علماء الكلام خصوم لعلم التنجيم، راجع:
Settlung der atlen islamischen Orthodoxie zu der antiken Wissenschaften (Abhandl. der K. Preuss. Akad. d. Wiss. 1915, Pil. Hist. Kl. Nr. 8) 20.

(٢) وذكر القسطلاني (جـ ١٠ ص ٤٤٢) كتاباً للحافظ محمد بن عثمان بن أبي شيبة بعنوان: صفة العرش، ويبدو أنه لا يوجد بعد.

(٣) الإحياء ٢: ١٤٧.

وجاء ذكر كرسي الله في آية من القرآن تعدّ « سيدة القرآن »، وتُسمّى بسبب ما ورد فيها من لفظ: الكرسي، « آية الكرسي » (الآية ٢٥٥ من سورة البقرة): « وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ ». ويقول الزمخشري في ذلك: « وما هو إلاّ تصوير لعظمته وتخييل فقط. ولا كرسيّ ثَمَّةَ ولا قعود ولا قاعد، كقوله... (وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّموَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ [سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ]) من غير تصور قبضة وطيّ ويمين، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل[1] ». وإذاً فالذين يتصورون مثل هذه التصورات عن الله « مَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ » (ج ١ ص ١٢١)، وذلك يساوي عبارة لوكريتيوس: إنزال مقام الإله عما يليق Dis indigna putare [2].

ومذهب وجوب مطابقة العقل عند المعتزلة يهدف إلى إبعاد كل الأساطير من دائرة الحقائق الدينية دون هوادة ولا حَيْطة، مع ربط ذلك على وجه الضرورة بما يسمونه: التوحيد، أيْ الاعتقاد بوحدة الله المجردة عن الشوائب. وبهذا الموضوع نجد أنفسنا في القرن الثامن من التاريخ الميلادي.

ـ ٢ ـ

ونريد الآن أن نتعرف، زيادة على ما تقدم، عن طريق بعض الأمثلة: على أيْ وجه تستخدم مدرسة أهل الرأي في الإسلام ألفاظ القرآن لتأييد نظرياتها

---

(١) قال ابن عقيل الحنبلي: إن قبر النبي أفضل من الكرسي (القسطلاني ٢: ٣٩١). وأظن أن هذا الرأي المصوغ صياغة عارية من اللياقة في أذن القارئ السني، على الأخص من فم أحد الحنابلة، كان وثيق الصلة بنزعة ابن عقيل الاعتزالية، التي لقي بسببها أيضاً عقاباً شديداً (انظر: ZDMG LXII 17). وابن تيمية في كتابه: جواب أهل الإيمان ص ٩٥ (ط. القاهرة ١٣٢٢) يذكر ابن عقيل هذا بين من أخذوا بمذهب المعتزلة في مسألة صفات الله.

(٢) انظر: De rerum nat. VI 67

من ناحية، وكيف تذلّل هذه الألفاظ من ناحية أخرى عن طريق فن التفسير، إذا بدا أنها تتعارض مع تعاليمها. وفي الحقّ أن هذا عمل ليس دائماً بالسهل اليسير. على حين أن أهل السنة لم يزالوا إلى اليوم يؤدون مهمة أيسر كثيراً من حيث مسئوليتهم تجاه اللفظ المنصوص الصريح.

وينظر أهل السنة إلى محاولات التوفيق التي يبذلها خصومهم على أنها بطبيعة الحال تحريف لكلام الله المنزل. ويبرز الحنابلة في المقدمة عند الحكم على عمل المعتزلة في التفسير. فيَصِمُ أحد أكابر أئمتهم تفسير المعتزلة بأنه « زُبالة الأذهان، ونخالة الأفكار، وعُفارة الآراء، ووساوس الصدور، فملئوا به الأوراق سواداً والقلوب شكوكاً والعالم فساداً، وكل من له مسكة من عقل يعلم أن فساد العالم وخرابه إنما نشأ من تقديم الرأي على الوحي، والهوى على العقل[١] ».

وسنتجاوز حدود هذا الكتاب إذا تناولت نقولنا جميع محصول البيانات العلمية التي يذكر فيها المعتزلة خلافهم مع مذهب النقل السني. والأمثلة التي أريد بها أن أبيّن منهج التفسير عند المعتزلة، وأن أتمم بذلك ما ذكرته من قبل، ستتناول جانباً من آرائهم الخلافية فحسب:

فمن الآراء التي خالفت فيها هذه المدرسة العقلية أهل السنة، يسترعي انتباهنا على وجه الخصوص رأيهم في مسألة: حرية الإرادة. وقد سبقهم من قبل بقرنٍ من الزمان رجال في سورية، عُرفوا باسم: القدرية، إلى رفض القول الجامد بالقضاء والقدر، وبالجبر المطلق التصرف. فما علَّمه هؤلاء بدافع التقوى والورع، دون تعليل ديني عميق، أخذ في مدرسة الاعتزال بأرض بابل القديمة صبغة العمل الصادر عن التعمق والتفكير. ويدين المعتزلة بما يجري على ألسنة خصومهم من توحيد بينهم وبين أولئك المعارضين السذج لمذهب أهل السنة، لما فعلوه من

---

(١) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ١: ٧٨.

أنهم في مسألة حرية الإرادة نَمَّوْا ذلك الرأي الذي تغلغلت جذوره من قبل في دائرة القــدريين، وبنوه على أساس ديني فلسفي فحسب، يطابق نظام المذهب المدرسي. ففي المناسبات الجدليــة التي يخرج فيها أهل السنة عن حدود الجدل يحبب إليهم وصــم المتــأخرين مــن المعتزلــة بتسميتيْن؛ فهم يسمّوْن أولاً: المعطِّلة، أي المبطلة الذين يجردون كلام الله عن جميــع مدلولــه الإيجابي، حيث لا يجيزون الاعتراف لله بصفاته المكملة لإدراك حقيقته؛ وإلى هــذا يســمّوْن: القدرية على وجه الخصوص.

وكما تقدم تعاليم الإسلام، حتى في مرحلته البدائية(*)، صورة عن مــذهبيْ الانتخــاب والمزج (من اليهودية والنصرانية وديانة الفرس وغيرهما)، كذلك عملت آثــار أجنبيــة، مــن التجارب التعليمية النافذة من المحيط الخارجي، في تنمية ما جدّ بعد ذلك من المسائل، كما يبدو في مسائل الخلاف العقدية التي كانت تؤدي في أوقات الهدوء المعترضة إلى صــياغة قواعــد مركزة متبلورة. وقد أمكن في وقت مبكر إثبات أن الأنظار والمسائل العقدية التي كانت محــل الاعتبار في القرنيْن الأوليْن عند علماء الكلام الإسلاميين، قد برزت تحت تأثير النشاط العقدي في داخل الكنائس والفرق المسيحية الشرقية، لاسيما في سورية، التي تعدّ المرحلة الأولى فــي طريق هذا الاحتكاك. وفي البحث الذي كتبه كارل هاينريش بِكــر: C. H. Becker : الجــدل المسيحي وتكوين العقائد الإسلامية(١)،

(*) تعتمد تعاليم الإسلام الأولى على الكتاب والسنة وما اقتبس من روحهما، ولم تظهــر تعــاليم المــزج والانتخاب إلاّ عند أهل الزيغ من المتأخرين الذين كان يشتد النكير عليهم في كل عصر.

(١) هو: Christlische Polemick und islamische Dogmenbildung

أما أنَّ الشعور بالتأثير العقدي الأجنبي كان موجوداً في العصور الأولى للإسلام، فهذا ما يتضح ــ زيــادة على ما ذكره « بكر » ص ١٨٦ ــ من خبر أكتفي هنا بنقله =

قرب الكاتب إلينا على نحو إيجابي أكثر من ذي قبل واقعية هذه العلاقة من الارتباط، وبيانات تاريخية عن ذلك التأثير[1]. وهو يهتم في هذا البحث، كما يدل عليه العنوان، ببيان البواعث التي جعلت جدل علماء اللاّهوت المسيحيين في التصورات العقدية للإسلام يشارك في تناول مواضع المسائل المُختلف فيها على نحو أكثر توجيهاً في الدوائر الإسلامية. ولم يتقهقر أهل السنة القدامى قيد شبر عن وجوب الإيمان بأَن الله ليس فقط يقدّر مصاير العباد في سابق الأزل على قدر لا يتغير ولا يتبدل، بل كذلك يخلق أفعالهم وإرادتهم لهذه الأفعال، وإذاً فعمل العباد في الأفعال السيئة، التي يحاسبون عليها حساباً عسيراً، والتي أوعدوا عليها بعذاب النار، وكذلك في الأفعال الحسنة التي صُوّر أجرها تصويراً محلّقاً في الخيال، ليس بعمل الفاعل المسبِّب المستقل، بل هو عمل المنفذ الآلي فحسب. ويقدم القرآن تبعاً لتفسيره الحرفي، جملة من الآيات التعليمية المؤيدة لهذه العقيدة التي يرفضها المعتزلة، سالكين سبيل القدرية القدماء، رفضاً حاسماً على طول الخط، مع صدورهم في ذلك عن وجهات النظر لمذهبهم الأساسي في إدراك الألوهية، وهو العدل الإلٰهي المطلق.

وكان عليهم إذاً أن يقنعوا، رضوا أو كرهوا، بتأويل آيات القرآن الدالة على تحديد مصاير العباد، والتي تقوم حقاً بإزائها آيات من كلام الله تعترف أيضاً بحرية الإرادة[2]. وقد ساعدهم على ذلك مبدأ، كان في الحق معروفاً أيضاً لأهل السنة، ولكن المعتزلة هم الذين أبرزوه أولاً في مظهره المتميز الكامل الدقة، وأقاموا له وزناً من حيث العقيدة. ذلك هو مبدأ « اللطف » الإلهي. فالله

= عن ابن السبكي في طبقات الشافعية ج ١ ص ٥٠ س ٣ من أسفل « إنا نغزو هذه الأرض فنلقى أقواماً يقولون: لا قدر ».

(١) مجلة الأشوريات ج ٢٦ ص ١٧٥ ــ ١٩٥.

(٢) انظر: Vorlesungen 91 ff

بمنحه اللطف ييسر على العبد الصالح فعل الحسنات، وبسلبه اللطف على سبيل العقاب يعسر تحقيق الإرادة، التي هي مع ذلك مستقلة في جميع الأحوال وهي عمل من أعمال الإنسان، وسبب في مسئوليته.

وهنا يبدو قريباً ظن التأثير الذي أثرته أفكار علماء الكنيسة الشرقية. وليس ذلك التأثير كما لو كان صادراً عن كتب « أوريجن » و« كريزُستُم »؛ فإن التأثيرات الروحية أقل تجاوباً إذا صدرت عن كتاب إلى كتاب، مما إذا حصلت عن طريق اعتناق الآراء التي تملأ البيئة، وتنتقل بوساطة الاتصال الحي ولاسيما إذا كانت موضوع اختلاف قوي الحيوية في الأفكار، وبرزت إلى الصف الأول من الاهتمام. ولا بدّ أن الجدال قد حصل شفوياً من الجانب المسيحي مع المسلمين أيضاً حول عقيدتهم الجامدة بالقدر[١]، وأن حجج الخصوم لم تقصر في التأثير على تصورات المسلمين العقدية عن هذا الطريق غير المباشر. وما علّمه هنا هؤلاء باسم: اللطف، يتصل اتصالاً وثيقاً بمبدأ « القوة المشاركة في تأثير الاختيار الحر ».

بيد أنّه كان من الضروري استنباط ذلك أيضاً من القرآن. فمبدأ اللطف، ومبدأ التوفيق المتصل به اتصالاً وثيقاً، يخرج المعتزلة من الضائقة التي ألجأ معنى القرآن الظاهرُ مذهبهم العقديّ إليها. وهنا نجدهم كثيراً مشتغلين بآيات قرآنية، مستعصية على أغراضهم تماماً، كما في الآية التالية (ختام الآية ٤١ من سورة المائدة): « وَمَن يُرِدِ اللهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللهِ شَيْئاً أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ».

ويضيف المفسّر المعتزلي دائماً ما يوضح مراده في كل آية من القرآن يمكن

---

(١) انظر: Becker I. C.

أنْ تساق حجةً على خلاف رأيه[١]، فيضع مرادفاً يخفف من شدة لفظ الكتاب؛ أو هو أيضاً في العبارات التي يبدو أنها قليلة الأهمية يبادر إلى توقي خطر استعمالها فيما يوافق رأي أهل السنة.

فمن الدعاء في الآية ٨ من سورة آل عمران: « رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا »، يؤخذ أن الله هو الذي يقود قلوب العباد إلى الشر، كما أن إرادة الخير نتيجة لهدايته فحسب. هنا يستعين المفسّر المعتزلي بإضافة موضحة: « ولا تمنعنا ألطافك بعد إذْ لطفت بنا » فاهتدينا بذلك (كشاف جـ ١ ص ١٣٧).

بمثل هذا التوضيح لجميع آيات القرآن، التي يمكن أن تستنبط منها افتراض أن الله هو المسبب المباشر لفعل الشر، تحصل المبادرة بدفع هذا الاستنباط من أول الأمر تمشياً مع رأي المعتزلة.

وفي الآية ٢٦٩ من سورة البقرة: « يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً »، « يُؤتِي الْحِكْمَةَ » بمعنى أن الله يوفق للعلم والعمل بمقتضى ذلك العلم، والحكيم عند الله هو العالم العامل (كشاف جـ ١ ص ١٢٧)، والمراد هنا تأكيد أن الحكمة والعلم من الأمور المكتسبة، وأن الإنسان نفسه هو المؤثر في اكتسابها على أنه السبب الفاعل، لا أنها تمنح له بمجرد إرادة الله. والذي يمنحه الله هو المعونة فحسب، أيْ التوفيق الإلٰهي لاستقلال الإنسان بالفعل. فالمريد والفاعل هو الإنسان، وهو السبب المستقل والمسئول بحق تبعاً لذلك عن أفعاله التي تصدر عنه سواء أكانت عقلية أم خلقية.

وفي جوار قريب من الآية التي ذكرنا آنفاً نقرأ الآية التالية: « لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ». ويقول الزمخشري: إنه تعالى « يلطف بمن يعلم أن اللطف ينفع فينتهي عما نهى عنه ». فالعمل من العبد، والله

(١) رأينا فيما سبق (ص ١١٦) أن الطبري يصوغ أيضاً مثل هذه التأويلات في مثل تلك المواضع من القرآن.

يمنح اللطف فقط لمن يستحقه، ليفعل الخير ويذر الشر.

ويشتمُّ ابن المنيّر بعقل متفهم ذلك التقرير المبدئي الذي يحمله اللفظ الموضِّح: «يلطف» في كلام الزمخشري، ولا يضيع فرصة في سبق الاستنباط الذي يريده الزمخشري من ذلك بالتفسير التالي: « الصحيح أن الله هو الذي يخلق الهدى لمن يشاء هداه. وذلك هو اللطف، لا كما يزعم الزمخشري أن الهدى ليس خلق الله وإنما العبد يخلقه بنفسه. وإنْ أطلق الله تعالى إضافة الهدى إليه كما في هذه الآية، فهو مؤول على زعم الزمخشري بلطف الله الحامل للعبد على أن يخلق هداه. إنّ هذا إلاّ اختلاق؛ وهذه النزعة من توابع معتقدهم السيئ من خلق الأفعال[١]. وليس علينا هداهم ولكن الله يهدي من يشاء؛ وهو المسئول ألاّ يزيغ قلوبنا بعد إذْ هدانا ».

ومثل هذا التفسير من الزمخشري، رَجْع الجدل[٢] الذي يثيره ابن المنيّر عليه، يواجهنا على طول نصوص القرآن كلما جرى الحديث عن هداية العباد وضلالهم.

هكذا في الآيتيْن ١٢٥ ــ ١٢٦ من سورة الأنعام: (فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَه) أن يلطف به، ولا يريد أن يلطف إلاّ بمن له لطف (يشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ) يلطف به حتى يرغب في الإسلام وتسكن إليه نفسه ويحب الدخول فيه (وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ) أن يخذله ويخليه وشأنه، وهو الذي لا لطف له (يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً) يمنعه ألطافه حتى يقسو قلبه وينبو عن قبول الحق، وينسدّ فلا يدخله

(١) انظر: Vorlesungen 95

(٢) راجع على وجه الخصوص تهكم ابن المنير اللاذع في مناسبة الآية ٣٩ من سورة الأنعام (جـ ١ ص ٢٩٣): « وكم تخرق عليه (أيْ الزمخشري) هذه العقيدة فيروم أن يرقعها وقد اتسع الخرق على الراقع ». وهو يسوق أشد الحملات على المعتزلة في قولهم بأن « كل مهتد خلق لنفسه الهدى » في تعليقه بمناسبة الآية ٤٣ من سورة الأعراف (جـ ١ ص ٣٢٨).

الإيمان (..... وهذا صراط ربك) وهذا طريقه الذي اقتضته الحكمة، وعادته في التوفيق والخذلان » (كشاف جـ ١ ص ٣١١).

بمثل هذا التأويل يُخضع الزمخشري مواضع القرآن المستعصية لنِيرِ الاعتزال.

ويعلو تهليل الشّراح السنين من نشوة الفرح عن موضع كالآية ٤١ من سورة المائدة: « وَمَن يُرِدِ اللهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللهِ شَيْئاً أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ». فهي تقرر في صراحة لا يختلف فيها الفهم أن الله يريد فتنة العصاة... ولا يريد أن يطهر قلوبهم، وأنهم عصاة بإرادة الله وتقديره.

ولا يدع الزمخشري لهذا القول الفصل، الذي هو ظاهري عنده فحسب، سبيلاً إلى التأثير عليه، فهو يقول: « (وَمَن يُرِدِ اللهُ فِتْنَتَهُ) تركه مفتوناً وخذلانه [فالفتنة نفسها غير صادرة عن الله]... (أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ) أن يمنحهم من ألطافه ما يطهر به قلوبهم ».

وفي سورة الحديد بعد عدّ الأنبياء السابقين، تجيء الآية ٢٧: « ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاء رِضْوَانِ اللهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ». وقد عدّ هذا نقداً لرهبانية النصارى؛ فبعد الأغراض الحميدة من مقصدها الأصلي، أهملت تلك الأغراض في اطراد نموها. وينبني على هذا أنه إذا كان يؤخذ من هذه الآية أن الرهبانية لم يكتبها الله، بل ابتدعها النصارى القدماء، فهي على الرغم من ذلك مخلوقة لله سبحانه. فقد جعل الله في قلوبهم رأفةً ورحمةً. فكيف ما يبتدعه الإنسان وكل أفعاله، التي يبدو استقلاله بها في الظاهر، من خلق الله.

ويكاد يكون طبيعياً أن المعتزلي لا يستطيع أن يصرح بموافقته على ذلك. فما

يبتدعه الإنسان هو عمله الخاص، ولا يمكن أن يُقال إنه مخلوق لله. ومن هنا ينبغي تفسير آية القرآن على نحو آخر: « وجعلنا في قلوبهم رأفة ورحمة ورهبانية مبتدعة من عنـــدهم... مـــا كتبناها عليهم إلاّ ليبتغوا بها رضوان الله ». وإذاً فقد أُخرج ما يُبْتَدَعُ من نطاق ما يخلقـــه الله. ونظام التركيب العربي يحتمل كلا التفسيرين (كشاف جـ ٢ ص ٤٢٧).

ونموذجي تفسير الآيات التي يجري فيها الحديث عن الأكنة التـــي يجعلهـــا الله علـــى القلوب، والوقر الذي يجعله في الآذان (كما في الآية ٢٥ من سورة الأنعام). فهذا تمثيل لنبـــو قلوب الضالين ومسامعهم. وما يظهر من إسناد الفعل إلى ذاته فوجهه أن ذلك للدلالة على أنـــه أمر ثابت لا يزول عنهم كأنهم مجبولون عليه (جـ ١ ص ٢٧٩).

* * *

يريد أهل السنة أن يحيطوا علماً بكل التفصيلات عن مصير المسلمين في اليوم الآخر. ويعد عندهم من المقطوع به أن أحداً ما لن يتخلف عن النار؛ على الأقل لا بدّ أن يمر بها كل إنسان[١]. وعلى ذلك أقسم الله في الآيات ٧٠ ــ ٧٢ من سورة مريم: « ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّــذِينَ هُمْ أَوْلَى بِهَا صِلِيّاً* وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْماً* ثُمَّ نُنَجِّي الَّــذِينَ اتَّقَــوا وَّنَــذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيّاً ».

فقد عزم الله وقضى (يعد المفسرون هذا تأكيداً بالقسم) وأوجب على نفسه (عَلَى رَبِّكَ) أن كلّ إنسان أياً كان حتى المؤمن يرد على النار[٢]. « والناس عند أهل السنة ثلاثة أصـــناف: مؤمن صالح وهو الفائز، ومؤمن عاصٍ، وكافر. والمؤمن الفائز يمر على النار فيطفئ نـــوره لهبها ولا يؤلم بمسها البتة، وإنما يردها

(١) انظر تعليل الغزالي ذلك في الإحياء جـ ٢ ص ٦٩.
(٢) راجع خطاب ابن عباس لعمر وهو ميت (ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ٢٥٥) فهو أيضاً بمقتضى هذه الآية سيقف برهة قصيرة أمام النار.

تحلّة القسم (على وجه رمزي في نفس الوقت). وأما المؤمن العاصي فإنه باتفاق (من أهل السنة) إنْ شاء الله تعذيبه ومجازاته (إذ أن شفاعة الرسول قد تكفيه سوء مصير) يعذب على وجه النار في الطبقة الأولى؛ وإنّ منهم من تبلغ النار إلى كعبيه، وأشدّهم من تبلغ النار إلى موضع سجوده فيحسّه[١]. ولا يعذب الله أحداً من المؤمنين (حتى من لم يعمل بمقتضى الشرع) بين أطباقها البتة، بوعد من الله تعالى. ولا يعذب بين أطباقها إلاّ النوع الثالث وهو الكافر. ولا يدخل النار من بكي من خشية الله[٢]، كاللبن لا يرد إلى الضرع[٣].

كل هذا الذي توجد عناصره من قبل في الحديث القديم[٤]، استُنبط من سورة الليل[٥]، مع تفصيلات أخصّ أيضاً مما سبق. كذلك تطلب خيال علماء الكلام تصورات أخرى عن ورود المؤمنين على سور جنهم[٦]. ونخص

---

(١) أطلق على هذا الصنف اسم: الجهنميين (طبري جـ ١٢ ص ٦٦ بمناسبة الآية ١٠٩ من سورة هود). « الجهنمية طلقاء الله » (الغرر والدرر للمرتضى ص ١٧٢ من أسفل، ط. طهران).

(٢) من حديث في كتاب الجهاد لابن تومرت (ط. الجزائر ١٩٠٣) ص ٣٨٦.

(٣) انظر التاريخ للطبري جـ ١ ص ٧٢، وانظرْ لوح ملوك جرهم في الحيوان للدميري (مادة: ثعبان) جـ ١ ص ٢١٥).

(٤) انظر: ZDMG LIX 484 ، مسند أبي حنيفة (مجمع الحصكفى ص ٢٧٦ طبع لاهور ١٨٨٩)، تفسير الطبري جـ ٢٧ ص ٧٦ (بمناسبة الآية ٤٤ من سورة الرحمن)، الكامل للمبرد ص ٧٨٣ (ط أوربا)، والمعتمد في موقف السلف من هذه المسألة هو حديث البخاري في كتاب التطوع رقم ٨، وليس هنا مجال ذكره، وراجع أيضاً البخاري كتاب التوحيد رقم ٢٤، لا يجوز إغفال أن هذه الأوصاف تشتمل على كثير من المفردات اللغوية الغريبة كأنما قصد بذلك إلى زيادة التأثير في نفس السامع.

(٥) ابن المنير جـ ٢ ص ٥٤٨.

(٦) جُمعت التصورات المختلفة في شرح على القارى الفقه الأكبر لأبي حنيفة (طبع القاهرة ١٣٢٣هـ) ص ٨٨.

بالذكر من بين هؤلاء، مع ملاحظة ما ذكرناه في ص ٨٨، قول مجاهد، الذي يريد أن يفهم من ورود المؤمن على النار مس الحمى جسده في الدنيا تكفيراً لسيئاته (انظرْ ص ١٩ تعليق رقم ١)، لأن الحمى كما ورد في أحد الأحاديث، من فيح جنهم(١).

وإذاً فلن يعذب مؤمن بالخلود في النار(٢). وإنما يوعد بالعذاب الخالد الكفار. والأعمال سواء في تحديد مصير المؤمنين في الحياة الأخرى. فعلى أسوأ الأحوال يصل هؤلاء أخيراً إلى الجنة بعد توجيه عابر، وشكلي في نفس الوقت، إلى عذاب النار، أو على أبعد الفروض بعد احتمال العقاب المفروض على ما اقترفوا في الحياة الدنيا(٣). بل أيضاً ذلك العذاب الشكلي يمكن أن يرفع عنهم بشفاعة الرسول.

وقد وقع شرّاح الحديث من أهل السنة في حيرة كبيرة، واضطروا إلى الاعتماد على حدة ذكائهم في التفسير، للتوفيق بين هذه العقيدة وبين أحاديث الرسول، التي جاء فيها أن أناساً يقترفون ذنوباً معينة حرّمت عليهم الجنة(٤)، أو أن جرمهم يعدّ من الكفر(٥). فعلى مذهبهم لا يمكن أن يقال

---

(١) انظر: Achiv f. Religionswiss. XIII 36

(٢) في حديث عند ابن حنبل جـ ٤ ص ٣٩١ من المسند أنه يرسل إلى النار يهودي أو نصراني بدلاً من كل مسلم يستحق العذاب.

(٣) راجع كتاب: المعلم، للمازري في القطع التي تحدث عنها جريفيني في Gentenario- Amari 399; SA 36 بعنوان: Nouvi Testi arabo - siculi

(٤) كما ورد مثلاً في: البخاري كتاب الجنائز رقم ٨٤ مع شرح القسطلاني جـ ٢ ص ٥١٧، كتاب الأحكام رقم ٨ مع القسطلاني جـ ١٠ ص ٢٥٤، وانظرْ بعض الأحاديث في: Tor Andrae, Die Person Mohammeds 233

(٥) انظر البخاري، كتاب الفتن رقم ٨ قتال المسلم كفر، قسطلاني جـ ١ ص ٢٠١.

هذا على مؤمن[(١)]. ومثل هذه الصعوبة تسببها لهم أحاديث من ناحية أخرى تُشترط فيها أعمال صالحة معينة لدخول الجنة، إذْ كان ينبغي أن يكفي لذلك الإيمان الصادق بدين الإسلام[(٢)]. من أجل هذه الملاحظات ظهر[(٣)] فعلاً في الزمن الأول (في تفسير الأحاديث) شك في إطلاق التعبير عن إثابة المؤمنين بنعيم الجنة مع وضع الأعمال في المرتبة الثانية؛ وكذلك ربط علماء الدين المتأخرون ذلك فعلاً بشروط أُريد بها إضعاف تفسير المرجئة للأحاديث الواردة في ذلك[(٤)].

بيد أن الرأي السني المعتمد على وجه العموم يبدو أنه لم يظهر ميلاً إلى مثل تلك الوسائل القاصدة إلى إضعاف هذا التفسير.

حتى بإزاء الحجاج بن يوسف، الذي يعدّ في نظر التاريخ الرسمي[(٥)] سَوْط الإسلام في أثناء العهد الأموي البغيض، لا يأبى أحد أن يثبت له في اليوم الآخر مصير الموحدين أخيراً[(٦)]، وإنْ كان ذلك بعد التكفير عن آثامه، عملاً بحديث مروي عن الرسول: « كلكم يدخل الجنة إلاّ من أبى

(١) لا يقصد عادة في مثل هذه الأقوال إلى مقاصد عقدية، كما في الحديث: يأتي آخر الزمان أمة تصبغ شعرها بالسواد كأعراف الحمام أولئك لا يشمون رائحة الجنة (ابن سعد جـ ١ ق ٢ ص ١٤٢).

(٢) تجد مثالاً لذلك في إتحاف السادة المتقين للمرتضى جـ ٥ ص ٤٠١.

(٣) انظر الأحاديث عن ذلك في أسد الغابة جـ ٥ ص ٢٩، ٢١٩.

(٤) وفي هذه الشروط أدخل العالم الحنبلي: عبد الغني الجماعيلي (المتوفى ١٢٠٣م) أداء الفرائض، مستنداً في ذلك إلى الزهري (طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلي عن مخطوط مكتبة جامعة ليبزج صفحة ١٠٧ ب).

(٥) وقد عجب رجال أتقياء مثل طاووس بن كيسان كيف يعده العراقيون « مؤمناً » برغم ما اقترفه بينهم من آثام (ابن سعد جـ ٥ ص ٣٩٤).

(٦) انظرْ الحيوان للدميري (مادة: تيس) جـ ١ ص ٢١٣، والحجاج بلا ريب من أهل النار في رأي الجاحظ المعتزلي (الحيوان جـ ٤ ص ١٤٠).

وهو من لم يقلْ لا إله إلاّ الله[١] ».

وإلى قصة لكعب الأحبار عن كيفية تضحية إبراهيم بإسحاق واعتراض الشيطان ليصدهما عن طاعة الله، وأخيراً عن فداء الذبيح بكبش هبط من الجنة، يضاف التفصيل التالي: « فأوحى الله إلى إسحاق ــ بعد إخفاق الشيطان في مسعاه ــ إني قد أعطيتك دعوة أستجيب لكَ فيها، قال إسحاق: اللهم إني أدعوك أن تستجيب لي: إيما عبد لقيك من الأولين والآخرين لا يشرك بك شيئاً فأدخله الجنة[٢] ».

وورد هذا المعنى أيضاً في تفسير ذكره المفسرون القدماء للآية ٢ من سورة الحجر: « رُّبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ ». فهؤلاء ــ كما يؤخذ من أقوال أولئك المفسرين ــ هم المشركون الذين في النار يقولون للمسلمين ما أغني عنكم قول لا إله إلاّ الله؟ (ألم تدخلوا النار أيضاً؟)، فيغضب الله لهم فيقول من كان مسلماً فليخرج من النار. فعند ذلك «رُّبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ» (طبري عن مجاهد جـ ١٤ ص ١٤).

هذا هو موقف أهل السنة: تصوير التفاؤل[*] المحض[٣] الوارد في سلسلة من الأحاديث تبدو جديدة الطابع، وتعبر[٤] عن هذه الآمال، على وجه محلق في الخيال.

(١) الإحياء جـ ١ ص ٢٨١.
(٢) طبري جـ ٢٣ ص ٤٧.
(*) ليس التفاؤل من نزعة أهل السنة فعندهم في مقابل ذلك ترقب الخاتمة وخشية أن تغلب الشقوة على المسلم عند الموت، وهم يقررون أن المعاصي تزيغ القلب وتجرئ على الكفر وتوجب سوء الخاتمة « فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُون ». وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم نفسه أشدّ الناس خشية من الله.
(٣) انظرْ حديثاً عن عبد الله بن عمرو بن العاص [ليأتين على جنهم يوم تصفق فيها أبوابها ليس فيها أحد] نقده الزمخشري في تفسير الآيتيْن ١٠٦ ــ ١٠٧ من سورة هود (جـ ١ ص ٤٥٦).
(٤) وردت مجموعة من هذه الأحاديث المشهورة غالباً في التعقيب على الأحياء حيث جمعها الغزالي الشديد التحري في نصوص الحديث دون تنخل ولا اختيار.

ومما يثير الدهشة بادئ ذي بدء أن علماء الدين الذين أُثني علـيهم بـأنهم « مفكـرو الإسلام الأحرار » هم الذين يتعاطون النظر المتغلغل في أبعد الدقائق عن مصير الخلق فـي اليوم الآخر، لا مصير الإنسان فحسب، بل كذلك مصير الحيـوان. ولامـرئ أنْ يقـرأ فقـط استطراداً للجاحظ في كتاب « الحيوان » عن معنى الحديث المنسوب إلى النبي: « كل ذبـاب فلي النار إلاّ النحلة »، مع كل ما ربط بذلك من استخدام لحدة الـذهن عنـد أعظـم طلائـع المدرسة مكانةً من الشهرة. حتى أن النّظام الذي هو أبعدهم تطرفاً واسـتقلالاً فـي الـرأي، وأقرب ممثلي المعتزلة إلى الفلسفة، يغوص على تعليل دقيـق لإمكـان عـدم منـع الكـلاب وحيوانات أخرى من دخول الجنة[١]، وإنْ كان ذلك كله في سياق الكلام على مبـدأ ضـرورة العدل الإلهي. وهم يتطلبون للإنسان سلوكاً أشد صرامة مما يتطلبون للحيوان.

ويبعد المعتزلة كثيراً عن قبول موقف التفاؤل الذي يأخذه أهل السنة[٢]، ويعارضـونهم في هذه المسألة معارضة الإصرار والثبات. فهم يجعلون الدخول في نطاق السعداء في الحيـاة الأخرى ليس متوقفاً على الإيمان بالله فحسب، بل يطلبون زيادة على ذلك التسابق في العمـل، بأداء أوامر الله والعمل بها، واجتناب حرماته على وجه صارم؛ أما الإيمان وحده، أيْ الاعتقاد النظري بمبادئ الإسلام الأساسية، والتصديق بالله والرسول، فلا يمكن عدّه

(١) الحيوان جـ ٣ ص ١٢١، ١٢٣.

(٢) على أنه يمكن أيضاً أن نستخلص مما ذكره ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ٢٩٠ أن موقف التشـاؤم كـان معروفاً أيضاً لدى هذه الدوائر في الزمن القديم: فقد غضب النبي لأن امرأة عثمان بن مظعون أكدت أنه مـن أهل الجنة، وقال لها: إنه (أيْ النبي نفسه) لا يعلم ما سيُفعل به.

ضماناً لدخول المؤمنين الصادقين الجنة. فمن لم يؤد الأعمال التي أمر الله بها في الشرع، ومن يتعدى أيضاً حدود الشرع ولو في أمور تافهة فحسب، لا يجوز له أنْ يعزّي نفسه بتعرف عابر أو سطحي بالنار، كما يفسح له أهل السنة الأمل في ذلك؛ بل هو معدود، بكونه فاسقاً أو عاصياً وبرغم إيمانه، من فريق المخلدين في النار، إلاّ أن يتوب وهو حي بعدُ توبة نصوحاً ويندم ندماً صادقاً على آثامه مع التخلي عنها.

هذا الاختلاف بين الفريقيْن: أهل السنة والمعتزلة، يمتد إلى أوائل عهد الاعتزال. وكلا الفريقين بحث ووجد بطبيعة الحال حجج مذهبه في القرآن.

فاستند جانب أهل السنة إلى آيتيْ سورة النساء؛ الآية ٤٨: « إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ[١] لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْماً عَظِيماً » والآية ١١٦: « ... وَمَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً »، فمقتضى ذلك أن المؤمن بواحدنية الله لا يخلد في النار برغم ما يقترفه من آثام[٢].

وتجاه ذلك بوجه خصومهم إلى الصميم آية ٩٣ من سورة النساء: « وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً » ويروي قريش بن أنس ــ وهو غير معروف فيما عدا ذلك ــ أنه سمع عمرو بن عبيد ــ وهو من أقدم أئمة الاعتزال ــ يقول: « يُؤتى بي يوم القيامة فأُقام بين يدي الله فيقول لي: لم قلت: إنْ القاتل في النار؟ فأقول: أنت قلت، ثم تلا هذه الآية (وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا)؛ قلت له وما في البيت أصغر مني ــ يعني قريش نفسه ــ: أرأيت إنْ قال لكَ قلتُ (إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ

(١) تذكر هذه الصيغة بالفصلة ٣١ من الإصحاح ١٢ من إنجيل متى.
(٢) إحياء جـ ١ ص ١١٩ (قواعد العقائد)، وعلى ذلك فالقتل كبيرة ولكن لا يصل إلى درجة الكفر (إحياء جـ ٣ ص ١٢٠).

يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ)؛ من أين علمت أني لا أشاء أنْ أغفر؟ قال فما استطاع أن يرد عليَّ شيئاً[١] ».

فالقول بالتأثير الحاسم للأعمال في السعادة والشقاء يعده المعتزلة من مقتضيات معنى « العدل » الذي هو أصل تصوره للألوهية.

وإذا كان قد اضطر في مسألة حرية الإرادة أن يحل مشكلات عسيرة، بالنظر إلى أن القرآن يعترض استنباطه خطوة بعد خطوة، فهو أحسن حالاً في المسألة التي نتعرض لها هنا، لأن عدداً كبيراً من نصوص القرآن يقف إلى جانبه. وعلى خصمه السني أن ينفذ في الصعوبات التي تقدمها له هذه النصوص، ويتغلب عليها عن طريق التأويل[٢].

ولا يكتفي المعتزلة في سياق استدلالهم المبني على القرآن بالآية ٩٣ من سورة النساء، التي ساعدتهم من أول الأمر على تأسيس مذهبهم (انظر ١٦١)؛ بل يأخذ نشاطهم في تفسير نصوص نظريتهم مكاناً فسيحاً من عملهم في تفسير القرآن. والزمخشري يحدد موقف المعتزلة مباشرةً عند أول آية تقدم له فرصة ذلك.

ففي الآيات التالية من سورة البقرة: « الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ* والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ* أُوْلَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُون »، ما الإيمان الصحيح إذاً في ضوء هذه الآيات؟ « هو أن يعتقد الحق، ويعرب عنه بلسانه، ويصدقه بعمله. فمن أخل بالاعتقاد وإنْ شهد وعمل فهو منافق،

---

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٩٩ وانظر ص ١٤٤ كذلك.

(٢) عرض الدميري في قالب شعبي سهل هذه المسألة الخلافية بروح أهل السنة، وعلى الأخص التوفيق بين الآية ٤٨ من سورة النساء (لأهل السنة) والآية ٩٣ من نفس السورة (للمعتزلة)، انظرْ مادة: خلفة جـ ١ ص ٣٧٧.

ومن أخل بالشهادة فهو كافر، ومن أخل بالعمل فهو فاسق ». فالإيمان الصحيح يتطلب الجمع الحقيقي بين هذه الأمور الثلاثة.

وهو يستطيع أيضاً أن يستدل على نفس هذا المذهب بالآية ٩ من سورة يونس: « إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ »؛ وإذاً « فقد دلت هذه الآية على أنّ الإيمان الذي يستحق به العبد الهداية والتوفيق والنور يوم القيامة هو إيمان مقيد، وهو الإيمان المقرون بالعمل الصالح؛ والإيمان الذي لم يقرن بالعمل الصالح، فصاحبه لا توفيق له ولا نور » (جـ ١ ص ٤١٧).

وإذاً فالمعتزلة هنا في حالة مواتية تسمح لهم أن يستغلوا لمذهبهم، إلى حدّ الإشباع، ذلك الربط الوارد كثيراً في القرآن بين الإيمان وصالح الأعمال، على أنه شرط لدخول الجنة (انظرْ أيضاً الآية ١٢٢ من سورة النساء والآية ١٥٨ من سورة الأنعام: « لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْراً » [ومعنى الخير الأعمال الصالحة] والآيتيْن ٧ ــ ٩ من سورة يونس).

وهم يصنعون ذلك أيضاً في الجانب السلبي لنظريتهم. أيْ أنهم في الآيات التي يُذكر فيها إلى جانب الكفر وجه آخر من وجوه الضلال (الظلم) سبباً في عذاب النار، يفسرون هذا الظلم بارتكاب المعصية؛ كما في آيتيْ النساء: « إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً* إِلاَّ طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيراً ». أو الآية ٨٢ من سورة الأنعام: « الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُون » (انظر الكشاف جـ ١ ص ٣٠٢). وعلى هذا ــ كما يستنبطون من هذه الآيات وأشباهها ــ يشترط للسعادة زيادة على اجتناب الكفر، ترك منهيات الأعمال كذلك، ولا يمكن أن يؤاخذ المعلّق السنيّ على أنه لا يريد أن يتصور حقاً أنّ

المراد من « الظلم » هو تعدي حدود الشرع، وأن المراد من الأمن هو الحصول على ثـواب الجنة.

وإلى جانب أدلة الكتاب على تصويب مذهبهم بوجه عام، لا يضيّع المعتزلـة فرصـة من التفسير، لاختبار صحة مذهبهم في ضوء آيات الكتاب المناسبة لذلك، والتي عُيِّنـت فيهـا معاص خاصة بأسمائها. وقد أتوا من هذه الدائرة بحجتهم القرآنية السالفة (الآية ٩٣ من سورة النساء: خلود من يقتل مؤمناً في النار، انظر ص ١٨٣)، والتي يبنون عليها أبعد الأهمية، كما لو كانت خليقة أن تجلب لهم النصر الحاسم على خصومهم. ويحبب إلى الزمخشري أن ينتهـز مثل هذه الفرص للاستطراد إلى السخرية من أهل السنة الواثقين من أنفسهم. فيقول في مناسبة الآية السالفة: « والعجب من قوم يقرءُون هذه الآية ويرون ما فيها ويسمعون هـذه الأحاديـث العظمية، وقول ابن عباس بمنع التوبة، ثم لا تدعهم أشعبيتهم وطماعيتهم الفارغـة واتِّبـاعهم هواهم وما يخيل إليهم مناهم، أن يطمعوا في العفو عن قاتل المؤمن بغير توبة، أفلا يتـدبرون القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ » (جـ ١ ص ١٢٣).

وبهذه « الأطماع » يرمي خصومه، ناظراً دون ريب إلـى الآيـة ٤٦ مـن سـورة الأعراف: « وَنَادَوْاْ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَن سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُـونَ ». ويلـح فـي الاستمرار على ذلك كلما تعرض للحديث عن نظرة التفاؤل التي ينظرون بهـا إلـى مصـير المؤمنين في الحياة الأخرى. وهو ينظر في سخريةٍ واستهزاءٍ إلى ما يتصوّره أهل السنة مـن مرور أصحاب الكبائر من المؤمنين بالنار على سبيل التذكرة؛ والمقام فيها على صورة عابرة تحلة للقسم، فحسب مع الإشارة إلى الآية ٢٤ من سورة آل عمران (حيث ورد في أهل الكتاب الذين ينحرفون عن شريعة الله): « ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَن تَمَسَّنَا النَّـارُ إِلاَّ أَيَّامـاً مَّعْـدُودَاتٍ »، فيقول: « إنهم (أيْ العصاة أهل الكتاب) يسهلون على أنفسهم أمر العقاب وطمعهم في

الخروج من النار بعد أيام قلائل كما طمعت المجبرة والحشوية » (جـ ١ ص ١٤١).

ويستعين المعتزلة على تعضيد نظريتهم أيضاً بالآية ٢٧٥ من سورة البقرة: « وَمَنْ عَاد » أيْ إلى الربا بعد نزول تحريمه « فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُون »؛ فهذا نتيجة لمخالفتهم الشرع، على الرغم من أنهم فيما عدا ذلك ليسوا بكافرين (جـ ١ ص ١٢٩).

بيد أنهم لم يكتفوا بهذا النوع من التفسير السويّ اليسير الاستنباط. فهم كذلك في طريق النظر العقلي يعرفون كيف يأتون بمواضع من القرآن تؤيد مذهبهم. ويمكن أن يقرب إلينا مبلغ تعمقهم في ذلك هذا المثال، الذي يعدّونه فضلاً عن ذلك من أقوى حججهم:

ففي الآية ٥٢ من سورة الشورى: « وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا »، يقولون في تفسير ذلك: إذ لم يكن النبي يعرف قبل نزول الوحي ما الإيمان، على حين لا يوجد اختلاف بين أصحاب المذاهب العقدية على أن النبي أيضاً قبل اختياره لتلقي الوحي كان معصوماً من الكفر عن طريق العقل فحسب، فكيف يجوز إذاً ألاّ يعرف الإيمان قبل الوحي، كما في الآية؟ ولا سبيل إلى تفسير آخر لذلك إلاّ أن يُقال إن الإيمان يزيد على مجرد التصديق، وإنه يشتمل أيضاً على العمل بالشرع، الذي لا يعلمه النبي أيضاً إلاّ عن طريق الوحي[1].

ولا يفكر الخصم السني أنْ يلقي سلاحه تجاه هذا الاحتجاج. فالإيمان لا يشمل العمل بالشرع، بل يقتصر من قبل ومن بعد على التصديق. ولكن ما يعدّ تصديقاً في نظر الإسلام هو معنى مزدوج ثابت في كلمتي الشهادة: الإيمان

---

(١) بهذا فسّر الزمخشري أيضاً الآية ٧ من سورة الضحى « وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى »: معناه الضلال عن علم الشرائع وما طريقه السمع.

بوحدانية الله، والتصديق برسالة محمد؛ فالإيمان بالشق الأول لم يسقط عن النبي قبل لقائه لجبريل أيضاً؛ أما أنه رسول مختار من الله ــ هذا القسم الذي لا بدّ منه في الإيمان ــ فإنما أمكن أن يعرف ذلك أولاً عن طريق الوحي إليه. وعلى هذا كان حقاً قول الله سبحانه: « مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ » (أيْ الشق الثاني من الإيمان). هذا هو معنى الآية التي يتمسك بها المعتزلة في إثبات نظريتهم (جـ ١ ص ٣٤٥).

بيد أنّ شغف المعتزلة بالتفسير، قد تعرّض أيضاً لكثير من التعكير. فهم كثيراً ما يقعون في ضائقة مستحكمة. هناك قبل كل شيء الآية ١١٦ من سورة النساء: « إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء »، التي أمكن أن تقوم عند أهل السنة حجةً هامة على صواب وجهتهم، والتي يُقال إنّها أوقعت الإمام المعتزلي: عمرو بن عبيد في حيرة من أمره (انظر ص ١٨٣). حقاً ليس الزمخشري هكذا قليل الحيلة مثل سلفه الحيي. ولا غرو فهو أيضاً نحوي، ومتعوّد من هذه الوجهة أن يعتمد على التقدير. وقد طبقه أيضاً على الآية المهددة لموقفه. فقدّر إضافة معنى التوبة تتمياً للكلام: أيْ عم التوبة بالنسبة للمشرك، والتوبة السابقة لمن تعدى حدود الشرع (ودخل الجنة)، وعلى ذلك يتوقف الحكم (جـ ١ ص ٢١٠)[1].

ورأى « أحرار التفكير » المتشائم في المصير الأخروي كان، في خارج نطاق البحث العقدي حول اختلاف الآراء، مدعاةً أيضاً لفكاهة الخصوم، وباعثاً لهم إلى ملاحظات لاذعة[2]. وهذا أبو العلاء المعري السالف الذكر ص ٧٠، الذي كان

(١) وعلى مثل هذا النحو أزال ما يعترضه في الآية ١١٢ من سورة المائدة من صعوبات.
(٢) كذلك الجاحظ ــ وهو نفسه معتزلي ــ لم يصن موقف أهل مذهبه في هذه المسألة من الملاحظات الساخرة: « ونسك المتكلم المتسرع إلى إكفار =

اصطناع الكلاميات بغيضاً إليه، ولم يكد يعير جدل المتخصصين في أسرار الآخرة أدنى اهتمام، يتندر، في نظرة ناقدة إلى مذاهب العقيدة المختلفة الأنواع، ساخراً من نشاط المعتزلة وجدهم فيما ذهبوا إليه من أن الله يخلد المسلم في النار على الذَّرَّة، بله الدرهم والدينار، على حين أنه (أيْ عالم الدين المعتزلي الذي يعلم هذا المذهب) ما ينفك يحتقب من المآثم عظائم. وحدُث المعري عن إمام لهم أنه كان إذا جلس في الشرب، ودارت عليهم المسكرة ذات الغرب، وجاءه القدح شربه فاستوفاه، وأشهد من حضره على التوبة لما اقتضاه. وبهذا جدد لنفسه صحيفة بيضاء إرضاءً لضميره العقدي، ليستأنف الخطيئة من جديد، ويجدد كل مرة توبة صحيحة تتكرر من حال إلى حال لحفظ التوازن. وهكذا ينبغي أن يسمح له بالجنة حقاً على مذهب الاعتزال(١). فالعبرة في النهاية بالتوبة فحسب.

وعلى نحو أقلّ إمتاعاً مما سبق، صارت نظرية المعتزلة غرضاً للنقد الساخر، من أجل سلوك واحد من أكبر أئمة الاعتزال: هو القاضي عبد الجبار، الذي تألفت حوله مدرسة بعيدة النفوذ. فعن طريق رضا الوزير البويهي، والأديب الذي كان محل الإعجاب، وإنْ كان بسبب غروره وإعجابه بنفسه موضع السخرية والاستهزاء(٢)، وهو الصاحب إسماعيل بن عباد، ذلك المدافع المتعصب عن مذهب المعتزلة، الذي لم يكن يولى منصب القضاء في عمله إلاّ من كان معروفاً بالاعتزال، أُسند إلى القاضي عبد الجبار ذلك المنصب الرفيع، منصب قاضي

= أهل المعاصي وأن يرمي الناس بالجبر أو بالتعطيل أو بالزندقة يريد أن يوهم أموراً منها أن ذلك ليس إلاّ تعظيمه للدين والإغراق فيه... ولم نجد في المتكلمين أنطف [أيْ أكثر عيباً كما فسره] ولا أكثر عيوباً مما يرمي خصومه بالكفر » (حيوان جـ ١ ص ٨٠).

(١) رسالة الغفران ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) انظر: Journ. R. AS Soc. 1909, 775

الري[١]. فلما مات الصاحب ولي نعمته كان يقول: أنا لا أترحم عليه لأنه لم يظهر توبته، فقد قيل إنه كان يشرب النبيذ في بعض الأحيان. وقد طعن الناس على القاضي من أجل ذلك، ونُسب إلى قلة الرعاية لما فعله معه الصاحب من حسن العناية والتولية، والتمويل. وقد أدى به هذا الأمر إلى أن عُزل من منصبه. وكان الأمر المعتاد في الخلافة مصادرة[٢] مثل هؤلاء من كبار الدولة عند عزلهم، على أساس أنّ هذه الثروة الكبيرة قد ساقها إليه منصبه الكبير. فعند مصادرة هذا العالم الزاهد، الذي أدى به تمسكه بمذهبه إلى كفران النعمة، قيل إنه صُودر على ثلاثة آلاف ألف درهم عدا عدداً لا يحصى من الملابس الثمينة؛ فقد قيل إنه بيع ألف طيلسان مصري في مصادرته... ويختم القاص السني بقوله: « وهو شيخ طائفتهم، يزعم أن المسلم يخلد في النار على ربع دينار[٣]، وجميع هذا المال من قضاء الظلمة بل الكفرة عنده وعلى مذهبه »[٤].

* * *

ومسألة من مسائل النزاع المعلقة بين الفريقيْن، تتصل بما أخذه الإسلام عن تأثير اليهودية، من الرأي في شفاعة النبي للمؤمنين، ومن تحقق هذه الوساطة[٥].

---

(١) انظر: Der Islam III 214

(٢) وقد أدخل هذه العقوبة عمر بن الخطاب (قاسم، شاطر)، ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٥، ٢٠٣، ٢٢١، على ذلك أمكن أن يعتمد معاوية (انظر اليعقوبي نشر هوتسمان ج ٢ ص ٢٦٤ س ٥).

(٣) وهو أقل مقدار يستحق المرء حد السارق إذا استولى عليه بغير حق.

(٤) انظرْ ياقوت نشر مارجليوث ج ٣ ص ٣٣٥ وانظرْ أيضاً ج ١ ص ٧٠.

(٥) راجع مقدمة R. Basset في:

Les Apocryphes éthiopiens, IX, p. XII.

ونقد E. Doutté لهذا الكتاب في:

Bulletin de la Société de géographie etc.: d'Oran 1899.

=

وقد أمكن من قبل أن نلاحظ أن عقيدة أهل السنة تقضي بأن من يستحق على وجه من الوجوه عذاب النار الموقوت من أمة محمد، يمكن أن ينجو من العذاب المقرر عليه بوساطة النبي(١). وقد تعهد الرأي الشعبي هذه العقيدة دائماً بطبيعة الحال(٢). واستمر ذلك على طول الوقت بتوسع مطرد؛ فأُدخلت دوائر أخرى في امتياز الشفاعة المقبولة. وسرعان ما امتد هذا الامتياز إلى بقية الأنبياء، بل أحياناً إلى الأولياء كذلك(٣). ويستطيع شهيد سقط في الجهاد، كما رُوي في حديث، أن يشفع عند الله في سبعين من أهله(٤). ويُمنح

= وانظرْ الأحاديث التي جمعها R. Lesznysky عن يوم الحساب في رسالته للدكتوراه بجامعة هيدلبرج سنة ١٩٠٩ ص ٥٠ ــ ٥٣، و:

Tor Andrae, Die Pers. Muh. 234 f.

(١) حقاً يُؤخذ من الآية ٨٠ من سورة التوبة [اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُم] افتراض أن شفاعة النبي ليس من الضروري أن تستجاب ضربة لازب. انظر مواضع القرآن التي ساقها Basset و Doutté في الموضع السالف ذكره.

(*) لم تنزل هذه الآية في العذاب الموقوت فيرد بها على ما قرره، بل نزلت في المنافقين كما تدل عليها خاتمتها. على أن أهل السنة إنما يعتقدون أن أمر تعذيب العاصي أو عدمه. موكول إلى مشيئة الله، أيْ ليست الشفاعة سبيل العفو بل فضل من الله على الشافع إذْ يقرن مشيئته بالشفاعة أحياناً.

(٢) وعلى ذلك فرضت على من ينتسب إلى الكنيسة الإغريقية ــ المسيحية مرتداً عن الإسلام صيغ تتضمن إنكار عقيدة الشفاعة.

(٣) ويقول P. A., Decourdemanche في: Revue de l'Histoire des Religions LX, 4 95.

« على خلاف ما يعتقده أكثر الناس في العالم الإسلامي، لا يعتقد الترك شفاعة الأولياء عند الله... لتحقيق النجاة... »، « لأن الترك يقصرون الشفاعة على النبي وحده »، وهو قول لم يؤيده الدليل كما ترى.

(٤) ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ٢٩٦، البلاذري نشر دي غويه ص ٨٥، وانظر القزويني نشر فستنفلد جـ ٢ ص ٢٨٣.

هذا الامتياز عدا ذلك أيضاً لمن يطوف بالبيت الحرام بمكة[١]. ويستطيع المسلم العادي أيضاً أنْ يكتسب هذه الصلاحية إلى حد كبير عن طريق المبالغة في العمل الصالح. فمن أحيا الخميس الأول من رجب فإن له أن يشفع لسبعمائة من النار[٢]. بل كذلك من جاوزوا التسعين من عمرهم فإنهم ــ كما جاء في أحد الأحاديث ــ يشفعون لذويهم[٣]. وأخيراً بالغ الناس في سعة كرم، فمنحوا هذا الامتياز لكل مؤمن صادق الإيمان أن يشفع لأصحابه[٤]. وهذه بطبيعة الحال أحاديث متفرقة ورغبات حسنة لا تدعي بحق من الاعتماد الشرعي، بيد أنها على كل حال تدل على ميل أهل الورع إلى توسيع نطاق الصلاحية للشفاعة إلى أقصى حد ممكن.

والمعتزلة، الذين لا يضنون على خصومهم من أجل هذا التصور أيضاً بالسخرية منهم على أنهم « طماعون »، لا يريدون التسليم بقبول الشفاعة على وجه أساسي، حتى لمحمد. ذلك بأنه يتعارض مع اقتناعهم بالعدل الإلهي المطلق، الذي لا يمكن أن يتجاوز حد الشرع الدقيق، ولا يسمح بإقامة وزن للمحاباة. وكما ينبغي أن يكون الثواب الإلهي، في ضوء العدالة، على قدر العمل الصالح، كذلك لا يمكن أن تكون هناك وساطة تستطيع رفع العقاب اللائق بالخطيئة. وهم يسوقون طائفة كبيرة من آيات القرآن، يمكنهم أن يؤسسوا عليها إنكارهم للشفاعة. حقاً وجه إلى الإسرائيليين هذا الخطاب: « وَاتَّقُواْ يَوْماً لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ » (الآية ٤٨ من سورة البقرة). ولكن المسلمين أيضاً حُذروا من يوم « لاَّ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَة » (الآية ٢٥٤ من سورة البقرة، وانظرْ الآية ٣١

(١) أخبار مكة للأزرقي نشر فستنفلد جـ ١ ص ٢٥١.
(٢) إحياء جـ ١ ص ١٩٤.
(٣) انظر مقدمة كتاب: المعمرين ص ٣٢، وانظرْ البيهقي نشر شڤلي ص ٣٩٦.
(٤) إحياء جـ ٢ ص ١٥٩: لكل مؤمن شفاعة، وانظر ابن سعد جـ ٥ ص ١٤، ١٦ (كعب الأحبار): إذا لم نحصر آل محمد في أقربائه وجعلناها لعامة المسلمين (انظر: دائرة المعارف الإسلامية في مادة: آل).

من سورة إبراهيم): « مَن يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ وَلاَ يَجِدْ لَهُ مِــن دُونِ اللهِ وَلِيّــاً وَلاَ نَصِــيراً » (الآية ١٢٣ من سورة النساء)(١).

ولا يقع علم الكلام السني في حيرة من مثل هذه الشواهد. فهو يعتقد أنه أكثــر خُبــراً بتدبير السماء، وترتيب يوم الحساب، من خصومه المتبعين للــرأي. وعلــى ذلــك فالحســاب الأخير لا ينتهي في يومٍ واحدٍ؛ بل يستمر أياماً كثيرة، كل يوم منها كخمسين ألف سنة بحساب الأرض. وإذاً فهناك أيام لا مجال فيها للشفاعة، وأخرى يتقدم فيها النبي ويشفع لعصــاة أمتــه شفاعة مقبولة. وفي آيات الاحتجاج التي يسوقها المعتزلة، حصل الوعيد والتحذير دائماً، لمــا ذكر باليوم، أي باليوم الذي لا تحصل فيه شفاعة. وفي ذلك اعتراف ضمني بأن هناك أوقاتــاً أخرى للشفاعة(٢).

ومن النادر أن يتخلف حذق المعتزلة في التفسير. ولا توجد وسيلة للتفسير تراها هــذه المدرسة شديدة الجرأة، في سبيل الاحتجاج بآيات القرآن لمبدأ من مبادئهم الأساسية، جنوا بــه أكثر ثمرات النصر في دائرة علم الكلام الإسلامي: ذلك هو مبدأ أوليــة العقــل فــي معرفــة الحقائق الدينية (انظرْ ص ١٥٨). وقد أُقحم الملائكة أنفسهم فيما يتصل بهذا المبدأ المعتزلــي، حيث أقيم الدليل دفعةً واحدةً في نفس الوقت على خلاف عقيدة المشبهة في رؤية الله.

فقد جرى الحديث في الآية ٧ من سورة غافر، عن الملائكة الذين يحملون عرش الله، وأنهم يسبحون بحمد الله: « الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَن

---

(١) انظر أيضاً الكشاف في الآية ١١ من سورة العنكبوت جـ ٢ ص ١٧٦؛ والآيات التي تدل علــى عــدم الشفاعة إلاّ بإذن الله (كما في الآية ٢٥٥ من سورة البقرة والآية ٣ من سورة يونس)، بحيث يفهم من ذلك أن الله يأذن في الشفاعة، ولم تحمل على الشفاعة للعصاة، بل على معنى أن أحداً لا يصدر عنه قول فــي ذلــك اليوم إلاّ بإذن الله.

(٢) ابن المنير جـ ١ ص ٥٦، ١١٩.

حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا ». فالإيمان ــ كما يرى الزمخشري ــ هو الإيمان بطريق النظر والاستدلال لا غير، لأنه إنما يوصف بالإيمان الغائب، ولو كان الأمر كما تقول المجسمة لكان حملة العرش ومن حوله شاهدين معاينين ولما وصفوا بالإيمان؛ وعلم أنه لا طريق إلى معرفة الله إلاّ النظر والاستدلال، وإذاً، فلا يمكن القول برؤية المؤمنين لله في الحياة الأخرى (انظر الكشاف جـ ٢ ص ٣٠٩).

وأكثر ما يتبين إخلادهم إلى علاج النص بحذق التأويل، إذا عمدوا إلى تذليل آيات من القرآن، تعترض طريق نظرياتهم، بالتأويل عن طريق علم مفردات اللغة، أو عن طريق تغيير النص في ألفاظ حاسمة المعنى. وقد وقفنا على مثال ذلك في تأويل عبارة: خليل الله (ص ١٣٩). ومن المحاولات المختلفة، التي هدفت إلى استبعاد إفادة الرؤية الحسية لله من الموضع القرآني الحاسم في الآيتيْن ٢٢ ــ ٢٣ من سورة القيامة، محاولة الشريف المرتضى (انظر ص ١٣٧)، التي يمكن تعدّ مثالاً للاعتماد غير المختص بهذا الموضع على علم مفردات اللغة. فالمرتضى في قوله [تعالي]: « وُجُوهٌ ... إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ » يستبعد اعتراض المشبهة بتجريد لفظ: إلى، من طابعة الحرفي، وتفسيره على أنه جمع مفرده: ألاّ أي نعمة: أي ناظرة « نعم ربها[1] ».

وفيما يتعلق بتغيير النص مراعاةً لاحتياطات دينية لا يُعَدّ المعتزلة أول من شق هذا الطريق[2]. فقد أمكن أن نرى في الفصل الأول من كتابنا هذا أن ذلك المسلك يرجع إلى أقدم عهود التاريخ القرآني. والذي يهم المعتزلة مثلاً هو التوفيق بين معارضتهم لمذهب التشبيه، الذي يجيز أن يتكلم الله سبحانه بكلام

---

(١) الغرر ص ١٧ ط. طهران.
(٢) انظر: Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (éd. 4) I, 130 Anm. 3; 701 ff.

مسموع[١]، وبين القرآن. ومن بين مواضع القرآن الكثيرة التي قصدوا إلى إجراء مذهبهم في التوفيق عليها، بدا لهم أهم موضع في آية تُبرز كلام الله في تعبير ليس من السهل تأويله. فقد خص الإسلام[٢] « موسى » من أنبياء الله بلقب: كليم الله[٣]، أيْ الذي كلمه الله[٤]، أو: نجّي الله، أيْ الذي ناجاه الله[٥]. وهذا بالاستناد على وجه الخصوص إلى الآية ١٦٤ من سورة النساء. فالقراءة المشهورة في كل مكان: « وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً » حيث يقوّي المفعول المطلق معنى الكلام الحسي[٦]. وقد سلبها

(١) وفي نظريتهم (التي صرح بها أيضاً فيلون من قبل) القائلة بخلق الأصوات في الأشياء، راجع Der Islam III 245-247 . ويفسر الزمخشري كلام الله « مِن وَرَاء حِجَاب » (في الآية ٥١ من سورة الشورى) كما يلي: « على أن يسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام من غير أن يبصر السامع من يكلمه لأنه في ذاته غير مرئي »، ومعارضة الشافعي لهذا الفهم في: إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ج ٣ ص ٤٦٧ (عن البيهقي).

(٢) ومن هنا أيضاً شعر منحول للسموءل بن عادياء (ديوان نشر شيخو طبع بيروت ١٩٠٩) يذكر موسى بوصفه: عبده وكليمه (٢٢: ٦).

(٣) ولكن هناك أيضاً أنبياء آخرون ذُكر أن الله كلمهم: نبي مكلم (ابن سعد ج ١ ق ١ ص ١٠).

(٤) وقد يحصل بناءً على ذلك أن يطلق على من يسمّى موسى لقب كليم الله، (نجد مثالاً لذلك عند: Ulugchàn, An Arabic History of Gujarat, ed. Z, Ross, London 1910 p, 170) كما يُلقب من يسمى إبراهيم: الخليل.

(٥) انظرْ مثلاً: الإحياء ج ٣ ص ٢٠٧: موسى نجي الرحمن.

(٦) القاعدة عند علماء العربية أنّ تأكيد الفعل بالمفعول المطلق يصرفه عن المجاز. وقد توسع في بحث هذا الموضوع بمناسبة الآية المذكورة في البخاري: كتاب التوحيد رقم ٣٧ مع شرح القسطلاني ج ١ ص ٥٠٣ وانظر تذكرة الحفاظ ج ١ ص ٣٠٣.

أصحاب التنزيه دلالتها الحسية بتغيير بسيط في الحركات، فجعلوا الفاعل والمفعول يتعاوران مكاناً واحداً، فصارت القراءة: « وَكَلَّمَ اللهَ (مفعول) مُوسَى (فاعل) تَكْلِيماً ».

ويتبين أيضاً كيف أن هذه الآية التي تهددت حياة مذهب المعتزلة كانت موضوعاً للعناء المعنِّى، من أن بعض علماء المعتزلة، الذين يحكم الزمخشري نفسه على تفسيرهم بأنه « غريب »، يفسرون فعل: كلم، مع مفعوله المطلق بأنه من الكَلْم، بمعنى الجرْح، أيْ جرح الله موسى بأظفار المحن، ومخالب الفتن (كشاف جـ ١ ص ٢٤٠).

وتصحيح مقصود للنص في صالح المعتزلة يبدو أيضاً في المثال التالي: جاء في القرآن على لسان اليهود اعتذارهم لتسويغ كفرهم في الآية ٨٨ من سورة البقرة: « وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ »، وأضاف إلى هذا الاعتذار التأكيد التالي: « بَل لَّعَنَهُمُ الله بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَّا يُؤْمِنُونَ ». وفي التعبير « قُلُوبُنَا غُلْفٌ »، وإنْ جرى على لسان الخصوم من الكفار، يشتم المعتزلي شهادة إمكان أن تكون طبيعة قلوبهم هي المانع من قبول الإسلام، على معنى أن الله هو الذي خلقها للكفر، ومن ناحية أخرى أنّ الإرادة الطيبة أمر لا قدرة عليه. فينبغي استبعاد مثل هذا الافتراض الذي يُفهم من الآية بتغيير بسيط للنص. فقرؤا بدلاً من غُلْف، بسكون اللاّم (جمع أغلف أي كأنه مغطى بغلاف): غُلُف، بإقحام ضمة أخرى على اللام، على أنه جمع غِلاف أيْ وعاء. وعلى ذلك بدا كلام اليهود لا على أنه اعتذار بل افتخار: أي قلوبنا أوعية (للعلم). وهذا الوجه قد يجيء أيضاً مع الاحتفاظ بالقراءة المعروفة « غُلْف » طبقاً للتفسير النحوي بأنه تخفيف: غُلُف بضم اللام، واستعمال العربية لا ينافي هذا القياس (جـ ١ ص ٦٦)[1].

وجدير هنا بالملاحظة أن هذا التغيير المقترح للنص قد حاوله محدّثون ثقات

(١) وانظر مفاتيح الغيب للفخر الرازي جـ ١ ص ٦١٥.

من قبل[١] (استناداً إلى ابن عباس)، وهذا دليل آخر على ما قررناه (مجاهد) سابقاً (ص ١٢٩)، من أن شبه التفسير العقدية عند متأخري المعتزلة كانت ماثلة في نظر ثقات أهل السنة في الأزمنة الأولى (وهنا عطية أيضاً).

ومن مبادئ متكلمي المعتزلة، التي هي أبغض شيء إلى أهل السنة، أن الله ليس فقط غير خالق لأفعال الشر والأعمال السيئة الصادرة عن إرادة الإنسان، بل هو كذلك لا يمكن أن يكون خالقاً للشر والضرّ عموماً في الكون فإن أعمال الله تحصل على وجه الضرورة صادرة عن مبدأ الصلاح والأصلح فما يتعارض مع ذلك المبدأ لا يمكن أن يكون مخلوقاً لله. وقد وصمهم أهل السنة من أجل ذلك بأنهم يقولون بالاثنينية، وأنهم مجوس.

ويذهب بعض المعتزلة بعيداً في استنباطهم إذْ يقولون إن الله بمقتضى مبدأ الأصلح لا يمكن أن يكون أيضاً خالقاً للأسباب المتوسطة في المعصية. فلا يمكن أن يُقال: إن الله يرزق الحرام؛ بل الجائز فقط أن يُقال: إن الله يرزق الحلال، أما الحرام فيكتسبه العاصي بنفسه[٢]. ولا يمكن أن يُقال إن قاطع الطريق ينهب نهبه بعون الله[٣]. ولما كان شرب الخمر محرماً في الدين، ويوجب

---

(١) طبري جـ ١ ص ٣٠٦ ــ ٣٠٧.

(٢) تقدم الآية ٣ من سورة البقرة (وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ) مجالاً واسعاً لبحث هذه المسألة، وانظرْ أيضاً تفسير الزمخشري للآية ٢٢ من سورة الرعد (جـ ١ ص ١٨ و٤٩٥). وعذر النبي رفاق أبي عبيدة بن الجراح الذين لم يجدوا ما يأكلون في إحدى الغزوات فوجدوا في طريقهم ميتة فأكلوها، وقال النبي: إنما هو رزق رزقكموه الله (ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ٢٩٩) وراجع الآية ٣ من سورة المائدة.

(٣) في نظر العرب القدماء أن ما نُهب من مال هو « من عند الله » على خلاف ما يملك بطريق الإرث (انظر:
Wellhausen, Reste arab. Heidentums 189 Anm, 2)

العقوبة على فاعله، فلا يمكن أن يكون الله خالقاً للخمر، بل أقصى ما يمكن أن يُقال هو أنه خالق شجرة العنب، أما استخراج الخمر نفسها فلا يجوز نسبتها إلى الله على أنه فاعل له بل هو عاصره وحده[١].

بيد أنّ هناك صيغة تعوّذ في صميم القرآن (سورة الفلق) هي دعاء علَّمه اللهُ محمداً: « قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ* مِن شَرِّ مَا خَلَقَ »؛ فلا ريب في هذه الآية الأخيرة أن الله يمكن أن يخلق الشر، وعلى الرغم من وضوح أن الشر هنا ليس مقصوراً على أنه مخلوق لله مباشرة، بل هو موضوع التّعوّذ الذي هو مخلوق لله عن طريق غير مباشر، ظن بعض المعتزلة أنفسهم أن في وسعهم استئصال هذا المعنى بتقدير الإضافة في قوله: « مِن شَرِّ مَا خَلَقَ » على القطع أيْ التنوين مع تحويل لفظ: ما، في نفس الوقت عن معنى الموصول إلى معنى النفي. وبهذا يكون معنى النص : « أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِن شَرٍّ مَا خَلَقَه الله تعالى » (جـ ٢ ص ٥٦٨)[٢].

ومن هذه الأمثلة نفهم أنه تنسب إلى المتكلمين مشاركة مذهبية بغيضة إلى أهل السنة في معالجة نص القرآن (انظر ص ٩٥ ــ ٩٦ من هذا الكتاب).

* * *

وسط هذه المنازعات العقدية المتصلة بتفسير القرآن على نحو مذهبي، نستطيع أن نلاحظ أيضاً ظهور رجال عقلاء، أدركوا أن المحامين عن مذاهب متضاربة بعضها مع بعض يرون في استطاعتهم تثبيت مذهبهم على أساس من

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٦٢.

(٢) انظر: Muh. Stud. II 240 ، ومثل هذه الفنون من التفسير استخدمت أيضاً في عبارة: استوى على العرش، الواردة كثيراً في القرآن، لإبعاد تصوّر أن الله أخذ مكاناً حسياً على العرش بعد الفراغ من الخلق (انظر الإتقان للسيوطي: النوع الحادي عشر جـ ٢ ص ٧).

القرآن، فحملهم ذلك على احتقار التفسير الذي يراعي وجهة واحدة، واتّخذوا في جميع مسائل النزاع موقفاً متشككاً بعيداً عن المحاباة. وفي الحق أن هؤلاء على قدر ما نستطيع معرفته من الكتب، طائفة قليلة العدد، جرى الاصطلاح على تسميتهم: الوقوف[١].

وقد ذُكر على أنه ممثل لذلك المذهب عالم مشهور، من أهل الكلام والقياس وأهل النظر، هو عبيد الله بن الحسن الأنباري، قاضي البصرة في خلافة المهدي (توفي ٧٨٤م)[٢]. وهو يصرح بهذا الأسلوب من التفكير: « إنّ القرآن يدلّ على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب. فمن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب؛ لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهيْن مختلفيْن، واحتملت معنييْن متضاديْن ». [وسُئل يوماً عن أهل القدر وأهل الإجبار فقال]: « كل مصيب، هؤلاء قوم عظموا الله، وهؤلاء قوم نزهوا الله »[٣]. [وقال: وكذلك القول في الأسماء] « فكل من سمّى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سمّاه كافراً فقد أصاب، ومن قال هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب، ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب، لأن القرآن قد دلّ على كل هذه المعاني. [وقال: وكذلك السنن المختلفة كالقول بالقرعة وخلافه، والقول بالسعاية وخلافه، وقتل

(١) انظر: ZDMG LVIII 399 ، الملل للشهرستاني نشر كيرتن ص ١٢٠ ومن قال بذلك يسمّى: واقفياً. انظر مثلاً تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٢ ص ٦٩ س ٨.

(٢) أبو المحاسن بن تغري بردي نشر جونبول ج ١ ص ٤٤٩ س ١٥، وانظرْ اليعقوبي نشر هوتسما ج ٢ ص ٤٨٤ س ٢، ويضعه المسعودي في التنبيه ص ٣٥٦ في عصر المعتصم.

(٣) انظر: ZDMG LVII 395 Anm. 4

المؤمن بالكافر، ولا يقتل مؤمن بكافر، وبأي ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب. قال]: ولو قال قائل إن القاتل في النار كان مصيباً، ولو قال هو في الجنة كان مصيباً، ولو وقف فيه وأرجأ أمره كان مصيباً، إنما يريد بقوله أن الله تعالى تعبده بذلك وليس عليه علم المغيب(١) ».

وليس بعيداً عن الإمكان أن يكون هذا القول المتشكك من عبيد الله قد أسهم(٢) في عزله من ولاية القضاء (٧٨٢ ــ ٧٨٨ م).

هذا الرأي في عدم المبالاة بالتحديدات العقدية، وفي الاستدلال على النظريات المتعارضة بعضها مع بعض من القرآن، قال به أيضاً في القرن الثالث عشر الميلادي، العالم المفسر: أبو الفضائل الرازي، الذي ألف (قبل سنة ١٢٣٢م) كتاباً سمّاه، حجج القرآن، تعرضنا لبيان أهميتة في مكان آخر(٣).

---

(١) ابن قتيبة (مختلف الحديث) ص ٥٥ ــ ٥٧.
(٢) أبو المحاسن بن تغري بردي نشر جونبول ج ١ ص ٤٤٤.
(٣) في كتابنا: بحوث في علم الدين:
Beitraege zur Religionswissenschaft (Stockholm) I 129.

التفسير في ضوء التصوّف الإسلامي

ـ ١ ـ

في الحق، ليس عملاً هيناً على متصوفة الإسلام أن يجدوا أفكار التصوف متراءية في القرآن، وأن يروا لأنفسهم حقاً في اتّخاذ كتاب الإسلام المقدس شاهد صدق على مذاهبهم الدينية والفلسفية.

ذلك أنه سيكون من العسير تصور مذاهب من التفكير الديني، تقف موقفاً أشد تعارضاً بعضها مع بعض من موقف الإسلام الأصلي، القائم على الرواية والنقل، تجاه التصوف[١]: هنالك يتجلى أسمى إدراك ممكن لتنزيه الألوهية عن ملابسات المادة، وهنا الاعتقاد بالفيض الإلٰهي المنبث في كل شيء.

وتخطو حركة التصوف على سبيل التدرج صادرة عن الزهد البسيط المتخلي عن العالم، ماضية في طريق أفكار الفيض الإلٰهي المعروفة في الأفلاطونية الحديثة وهي أحد منابع المعرفة عند المتصوفة، حتى تصل إلى إحساس يتصاعد إلى ذروته بالشوق المحوّم إلى الله، والحب المضطرم لله؛ ومن هنا إلى الحالة المثالية من الاستغراق، وفناء الوجود الشخصي صُعُداً في حقيقة الله، لتصُبَّ أخيراً في مذهب الحلول.

والتصوّف الذي يتكوّن على هذا النحو إنما يعترف بوجود واحد يثبته للألوهية، أما العالم الفاني الكثير الصور والألوان فلا يختصه بواقعية حقة، إلاّ من حيث هي انعكاس، أو سفور وتجلّ، لذلك الوجود الحقيقي الفذ. وصيغة: وحدة الوجود، هي الاصطلاح العربي الفني على ذلك المذهب من إنكار الذات، الذي تسمو إليه عقيدة التصوف في مجرى نموها المتدرج، والذي صار

(١) انظر: C. H. Becker, Christentum und Islam, 40

شعاراً مميزاً لمختلف قوالبها[١]، وإنْ ظهر في صياغات مختلفة، وفي انطباق أقل أو أكثر على مدلوله.

فهو بحق ليس فكرة قرآنية. ثم أين هو أولاً من الشريعة! وهل يستطيع أحد أن يتحدث في جدٍّ عن قوانين تُشترع لما لا وجود له في الحقيقة؟

هكذا يتطاير أخيراً محصول الإسلام الإيجابي عن التصوف؛ وليس من النادر أن يبدو القصد إلى الترضية إذا صوّر التصوف الشريعة على أنها مرتبة تمهيدية لا غنى عنها، وذلك حرصاً منه على ألاّ يفقد بالكلية صواب موقفه في نطاق الأمة الإسلامية. فهي على كل حال ذات قيمة نسبية، ولكنها تتضاءل على سبيل التدريج إلى درجة التغلب عليها، في حين يصل المرء وهو يتغلغل في أعماق حقيقة المشاهدة إلى الغاية النهائية وهي: « اليقين »[*].

ولكن على الرغم من ذلك يوجد تصوف إسلامي؛ وهناك كبار من أئمة التصوف يلقون بكل تأكيد وزناً للاتفاق مع الشريعة، التي تصور أفكارهم تصويراً رمزياً، ولاتخاذ هذه الشريعة مبدأ مفروضاً.

وإذاً فبماذا يفسر هذا التصوف الإسلامي موقفه تجاه حقائق العقيدة الواقعية؟

---

(١) تجد زيادة على ذلك في: Vorlesungen 115 ff ، ويقدم الآن إفادة ممتازة في ذلك الموضوع كتاب: A. Nicholson, The Mystics of Islam (London 1914)
وراجع: Literature Zeitung, 1914 Nr. 14

(*) التصوف الذي يتفق مع الإسلام هو الذي لا ينكر أصلاً من أصوله ولا فرعاً من فروعه، فلا يجوز أن يصل إلى إلغاء الشريعة في طور من أطواره، وعلى ذلك أسس أوائل المتصوفة مذاهبهم كأصحاب الرسالة القشيرية ومن على طريقتهم. وهؤلاء يوفقون بين الشريعة والحقيقة توفيقاً لا يبطل أحدهما. أما من يتخذون التصوف سلماً لإنكار الشريعة وكثير ما هم فهم من الملاحدة وقد أنكرت الأمة مذاهبهم وعُوقبوا عليها كما حصل مع الحلاج وغيره.

بالتفسير عن طريق التأويل: « ذلك التفسير الذي يذهب مذهب التطرف إذا كان لا بدّ من التوفيق بين أفكار جديدة وبين نص مقدس لا يتحملها[١] ». فإن القرآن والشريعة لا يدلان، أو على الأقل لا يدلان فقط، على ما يبدو مقصوداً من دلالتهما اللفظية. بل تحتجب وراء هذه الدلالة أفكار أعمق. والمعنى الحقيقي للتنزيل الإلٰهي لا يتناهى عند هذه البسائط البادية من ظاهره[*]. ويمكن التعرف بسهولة حقاً في هذه الأفكار على الثمرة الإسلامية للبذور الهلّينستية. فإلى جانب المعنى المادي الملموس للفظ، يوجد معنى باطني روحي[٢]. وهذه هي المقابلة الإسلامية بين الظاهر والباطن؛ أو كما يقول ناصر الدين خسرو، القريب من دائرة التفكير الصوفي:

« تفسير النص بالظاهر هو بدن العقيدة،

بيد أن التفسير الأعمق يحل منه محل الروح؛

وأين يحيا بدن بلا روح؟[٣] ».

---

(١) انظر:

Jean Réville, Revue de l'Histoire des Religions XXIII 373.

(*) لا ينكر جمهرة علماء الإسلام أنْ يذهب الفهم في النص إلى غير ظاهره، وإنْ أنكر ذلك أهل الظاهر على وجه أساسي وكثير غيرهم من أهل السنة والمعتزلة كابن الجوزي وغيره، ولكن من يقولون بذلك يلتزمون ألا تتجاوز المعارف الإشارية ما عرف من أصول الإسلام، كما يشترطون وجوب الإيمان والعمل بالظاهر على أنه أساس الدين، وما زاد على ذلك من الباطن فهو نافلة بالشرط السابق وإنما جاءت النصوص ليتعبد بها على الوجه الذي يفهمه العامة، فقد جاء الدين للناس كافة وليس لفئة خاصة.

(٢) انظر: Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen 146 (عن بطليوس الغنوصي).

(٣) عن ترجمة: Her. Ethé في بحوث المؤتمر السادس للمستشرقين سنة ١٨٨٣ قسم ٢ فصل ١، ليدن ١٨٨٥ ص ١٩٤.

وإذا نحن أردنا أن نرجع إلى الأصل في افتراض إمكان التفسير عن طريق الرمز والإشارة، فسنصل أخيراً إلى أروقة أفلاطون الإلٰهي وإلى مذهبه المثالي. ذلك أن العالم المرئي بما له من ظواهر خاصة إذا كان يستمد وجوده الحقيقي من العقل الكلي، فقد يجد هذا المعنى تطبيقه في اللفظ البارز إلى عالم الظاهر. فهذا اللفظ ظل شاحب؛ أما حقيقته فتقع في عالم المُثُل، التي تُعَدُّ الألفاظ صورها الظّلية.

يبدو أن هذا المذهب من التفكير يضع الأساس الشرعي المنطقي لكل اتجاه إلى الرمز والإشارة. وعلى ذلك الأساس أمكن أن يزدهر احتمال تفسير النص، عن طريق الرمز والإشارة، عند فيلون، كما عند الأب الكنسي: أوريجن Origenes ، الذي التزم الدفاع عن هذا التفسير تجاه المهاجمات الساحقة من قبل خصمه الوثني سلسوس Celsus .

وإلى جانب تأثيرات خارجية أخرى، استوعب التصوف الإسلامي أيضاً هذا العنصر وسوّاه لنفسه. فقد كان متجهاً إلى تدبر قرآنه من هذه الوجهة، كما يساوره الميل على وجه العموم إلى أن يستطيع وجدان أسس بنائه المذهبي ثانياً في هذا القرآن، وأن يقيم البرهان على أن مبادئه الحاسمة منبثة في كتاب الوحي المقدس.

بعض مواضع الكتاب [الكريم] بدت للمتصوفة، دون استخدام حذق من الذكاء أيّاً كان، على أنها في نفس الوقت نص يدعم مذهبهم الخاص(١). فكلمات الآية١٥٦ من سورة البقرة، الوارد معناها في القرآن على وجوه كثيرة(٢): « إِنَّا للهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعون »، يمكن، إذا فُصلت عن سياقها، أن تُحمل بكل

(١) انظرْ: D. B. Macdonald, Aspects of Islam (New York 1911), 75, 186; Nicholson 22.

(٢) في الآيات المعبرة عن هذا المعنى: إِلَيْهِ تُرْجَعُون، وَإِلى اللهِ المَصِير، وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ (في الآية ٢١ من سورة العنكبوت)، إِلى رَبِّكَ المُنتَهَى (في الآية ٤٢ من سورة النجم).

سهولة على معنى الفناء في الألوهية. وإذا وُضع « علم اليقين » و« عين اليقين » في مقابلة متاع الحياة الدنيا، في سورة التكاثر، كان أيسر على مفكري الصوفية أن يبثوا دون كثير عناء ضروب تعمقهم في ذلك، إذ أخذوا هذيْن التعبيريْن اصطلاحاً سائغاً للدلالة على أهداف الاستغراق الفكري[١].

وكم قدمت لهم أولاً خدماتٍ صوفيّة آيةُ النور السامية العظيمة القداسة (الآية ٣٥ من سورة النور) التي نُقشت أولى كلماتها على القبة الشّماء لمسجد آياصوفيا: « اللهُ نُورُ[٢] السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونةٍ لاَ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ».

فقد دعت هذه الآية، بما فيها من غموض حافل بالأسرار يحجب أفكارها كما دعت بذاتها أيضاً، إلى أنْ يُرْبط بها تفسير صوفي. ولذلك استُغِلّت أيضاً استغلالاً مشبعاً في اطراد خيالي متصاعد على الدوام مع تدرج نمو التصوف[٣]. ففي كل كتاب من أدب التصوف وعلى وجه التقريب يأخذ تفسيرها مكانا خاصاً: النور، المشكاة، الزيتونة، لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور[٤]، كل ذلك يدعو إلى الاستغراق في أسرار هذه الآية وألغازها.

---

(١) كذلك الاصطلاحان المتضادان في علم النفس الصوفي: القبض والبسط أخذاً من الآية ٢٤٥ من سورة البقرة، ثم فُسرت هذه الآية في ضوء التفكير الصوفي.

(٢) وفي كون الله نوراً انظرْ:

Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 22 f.

Wetter, Phos, Eine Untersuchung uber hellenistishche Froemmigkeit, Uppsals 1915.

(٣) يكتفي سهل التستري (المتوفى حوالي ٢٧٣ ــ ٢٨٣هـ) بجعل النور المحمدي في سابق الأزل أساساً للآية، انظر:

Tor Andrae, Die Person Mohammeds 320.

(٤) انظر: Kroll في الكتاب السالف الذكر ص ٢٣.

وقد عنون الغزالي رسالة له بعنوان: « مِشْكَاةُ الأنوارِ » جعل فيها آية النور مصدراً لكلامه. ولم يُوضع كثير من الأسرار في موضع قرآني كما وُضع في هذه الآية. ويبدو حقاً في نصها الحرفي البسيط، الذي يمس الغنوصية مسًّا رفيقاً، أنها تقصد إلى الإشارة إلى التجلي السماوي[١]. ولهذا حفلت بالإشارات واحدة فوق أخرى[٢].

وقدمت فرصةً مماثلة للتفسير الصوفي قصةٌ تجلي الله: التي كثر النزاع كذلك على تفسيرها اللفظي، في سورة النجم، والتي أغرت متعمقي الصوفية بنشر أسرارهم البعيدة غور التفكير[٣]. كذلك تتبادر الصلاحية للإضافات الصوفية دون بحث شاق أصلاً في الآية ١١٥ من سورة البقرة: « وَلِلهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ». فهنا يجد الصوفية في يسر تعريفاً بمذهبهم في محو فروق العقائد[٤]. ويقول إمام التصوف الأكبر في ختام نظرته الخاصة ببيان أهمية النبي هود: « فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير[*]، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن

(١) يضع ابن سينا في هذه الآية نظرية المشائين العرب في درجات ترقي العقل، انظر: كتاب الإشارات والتنبيهات نشر فورجيه جـ ١ ص ١٢٦.

(٢) انظر: عوارف المعارف للسهروردي الفصل ٤٩ (على هامش الأحياء جـ ٣ ص ٢٣١).

(٣) انظر Tor Andrae في الكتاب السابق ص ٧٩ ــ ٨٥.

(٤) انظر Vorlesungen 171 ، وراجع:
Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschishte (et. 4) I, 812.

(*) ليست هذه عقيدة المسلمين، « إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ ». ورأي العلماء فيما نقل عن ابن عربي أنه إمّا مدسوس عليه كما هو مذهب الشعراني، أو قاله في حالة غيبوبته وشطحاته فهو إذاً لغو من القول صادر عمن خرج عن طور التمييز والتكليف في نظر الشرع. وإذا صحت نسبته إليه في صحوه فقد بدل دين الله وشريعة محمد صلى الله عليه وسلم.

في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها فإنّ الله تعالى أوسع وأعظم من أنْ يحصره عقد دون عقد فإنه يقول: (فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ الله) وما ذكر أيناً من أينْ. وذكر أن ثم وجه الله ووجه الشيء حقيقته....[١] فقد بان لكَ عن الله تعالى أنه في أينيّة كل وجهة، وما ثم إلاّ الاعتقادات. فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور[٢]، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه[٣] ».

« عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه »[٤]

بيد أنّ القرآن لا يتيح للمتصوفة بكثرة كبيرة فرصة التوحيد بين مذاهبهم وبين آيات يؤخذ منها ــ على التفسير المتعارف أيضاً ــ معنى بعيد الإدراك. وهم يجدون أمامهم في الأحوال الغالبة قصَصاً عن أحداث يومية رتيبة، وتشريعات للعبادات والمعاملات، وتحذيرات خُلُقية مصوغة في أسلوب بسيط. وفي مثل هذه الأشياء كذلك يُعْنَى التصوف ــ مع تجاوز التفسير المنقول المحدود[٥]، في حرية

---

(١) وهنا موضع يحقق فيه مطابقة التشريع، ويذكر أن أتباعه من « الأدب »، مع دفع التعارض الظاهر بين الآية ١١٥ من سورة البقرة [وَللهِ الْمَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ] والآية ١٤٤ منها [فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ].

(٢) في الاستشهاد هنا بهذا الحديث المشهور الوارد في حرية الاجتهاد انظر: ZDMG LIII 649

(٣) محي الدين بن عربي: فصوص الحكم (مع الشرح ط. القاهرة ١٣٠٤ ــ ١٣٢٣هـ) ج ٢ ص ٦٠ وما بعدها.

(٤) بيت لمحي الدين بن عربي ورد في شرح عبد الرحمن جامي بمناسبة موضع الفصوص الآنف ذكره.

(٥) يقول شهاب الدين السهروردي الصوفي (المتوفى ٦٣٢هـ = ١٣٢٤م) الرافض لمذهب التصوف التيوصوفي، بمناسبة محاولات تفسير « الروح » في القرآن (ويبدو أنه يستند فيما يقول إلى « الجنيد »): « ويجوز أن يكون كلامهم في ذلك بمثابة التأويل لكلام الله تعالى والآيات المنزلة، حيث حرّم تفسيره وجوّز تأويله، إذْ لا يسع القول في التفسير إلاّ نقل، وأما التأويل فتمتد العقول إليه بالباع الطويل » (عوارف المعارف على هامش الإحياء ج ٤ ص ١٠٧).

لا توقفها قيود، مع استخدام أمثال بعيدة المضرب والمورد في الغالب ــ بالكشف عن أفكار يرى أنها مكنونة في حُجُبها، ولا يعقلها إلاّ العالمون.

وقبل أن نأتي بالتفصيل على وصف الأسلوب الذي يؤدي به التصوف مقصده هذا، ينبغي لنا أن نقدم بعض الحديث عن حركة دينية فلسفية محاذية له في الإسلام؛ وهي حقاً لا تتحد مع التصوف، ولكنها تؤدي إلى أهداف مماثلة له. تلك هي نشاط جماعة « إخوان الصّفا » بالبصرة في القرن العاشر للميلاد.

ذلك النشاط، الذي انتشر بجدٍّ في الترجمة بظلّه تشجيع الخلفاء العباسيين، والذي شمل الآثار الفلسفية والطبيعية العلمية من الأدب الإغريقي، فتح للعالم العربي ــ الإسلامي آفاقه التي كانت حتى ذلك العهد مجهولة بالكلية، والتي شُغفت الدوائر المفكرة باستئناسها واصطناعها لنفسها.

والتعرف إلى هذا الأدب، الذي تلقَّوْه حقاً عن طريق غير مباشر، لم يُقَصِّر في التأثير على مذاهب التفكير الديني، وإنْ كان ذلك بالنسبة إلى قلة مختارة فحسب. فقد وجهت أفكار الأفلوطونية الحديثة هذه القلّة على وجه الخصوص توجيهاً مطرد الأثر. ولم تكن الأفلاطونية الحديثة شعاراً خاصاً للكتب المنتمية من أول الأمر إلى هذه الدوائر الفلسفية، والمنقولة عن طريق الترجمة إلى الأدب العربي فحسب، بل كذلك آثار أرسططاليس، التي ازداد بها الأدب العربي ثروة واتسعت بها مادة الفكر عند المفكرين الإسلاميين، كانت في صبغتها التي وصلت بها إلى المشرق قد اصطبغت بالأفلاطونية الحديثة، عن طريق الشروح والتعليقات الصادرة عن هذه المدرسة، وعن طريق مدرسة الاسكندرانيين. وقد وكان ممكناً حقاً في مثل هذا التحوير لأفكار الاستاجري (أرسطو) أن تنتشر آثار أساسية من الأفلاطونية الحديثة دون ارتياب في أنها كتب لأرسططاليس، وأن تتحلى بالانتساب إلى اسم أرسططاليس دون عقبة أو تعثر[(١)]. هذه الكتب

---

(١) انظر زيادة على ذلك في: Kultur der Gegenwart I 5, 2. ed. 308

لم تبد بما اشتملت عليه غير متعارضة مع الافتراضات الدينية فحسب، بل لقد تلقاها رجال الفكر في نهم حججاً مؤيدة لأحاسيسهم الدينية، وقوالب عقلية يمكن أن تصاغ عليها تلك الأحاسيس.

فما تعلّمه الأفلوطونية الحديثة عن حقيقة النفس، وعن فيضها الصادر عن دائرة الألوهية والعقل الأعلى، وعن فناء المادة، وعن سجن النفس الجزئية، المنتمية إلى النفس الكلية، في عالم الأشباح، الذي هبطت إليه للامتحان والتطهير، لتحلي طبيعتها الروحية البحت، التي لم تختبر بعد على محك العمل، بالفضيلة والعمل الطيب في الحياة الدنيا، ثم ما تعلّمه بعد ذلك عن رجوع النفس الممتحنة في العالم الأرضي إلى وطنها الروحي الأصلي: كل هذه التعاليم أمكن أن تعد في نظر رجال الفكر آراء منسجمة النغم مع الآمال الدينية، كان يستعان بها على تفسير التصوير المادي، الذي لبسته هذه الآراء في الرواية المأثورة المناسبة للشعب الساذج، وكل هذا كان من السهولة بمكان أن يصاغ صياغة إسلامية، لاسيما وقد ساقت الأفلوطونية الحديثة معها تفصيلات قصصية شعبية، أمدت التصورات الخرافية نفسها بالغذاء: عالم الشياطين، سيادة حقيقية لعالم الروح تستوطن الأفلاك العلياء، وكثير مما يتصل بذلك. ولم يكن من العسير كذلك أن يوجد، في نطاق هذه الأفلاطونية الحديثة المصوغة في قالب إسلامي، مكان لمهام النبوّة، ولتدرج أطوارها، وبلوغ كما بمحمد.

وقد استخلصت جماعة « إخوان الصّفاء » جماع هذه الاتجاهات في القرن العاشر الميلادي. فأنشأ أعضاؤها الذين ظلوا مجهولي الأسماء، في ٥١ بحثاً متصلاً بعضها ببعض اتصالاً وثيقاً، دائرة للعلوم، قدموا فيها مجموعة تصور نظاماً للأفلاطونية الحديثة الإسلامية، مزوداً بثروة من الفيثاغورسية، والغنوصية، والهرمسيّة(١)، بمقدار ما تتحمله الأفلاطونية الحديثة، وعلى ترتيب ظاهري يطابق

---

(١) انظر: Reizenstein, Poimandres 181

ترتيب أرسطاليس. وفي ختام هذه الدائرة العلمية، نقف على طبيعة الدعوة، والنشاط في الدعوة لها، وعلى ترقي أعضائها من طلاب للمعرفة، إلى نفسانيين، إلى روحانيين – كما في بعض النظم الغنوصية – وأخيراً على أفكارهم الخفية، التي لا يجد إليها مدخلاً إلاّ الأذهان الناضجة نضجاً كاملاً، أيْ ذلك المذهب السري الذي يبلغ ذروته في معرفة كيف يصل الإنسان الذي حلّق في أعالي درجات الروحانية، وحرّر نفسه بتعاطي تعاليمهم على وجه التدرج من قيود المادة، إلى أن يكتسب لنفسه السلطان على المادة: محض دراسة للنجوم(١)، والسحر، والكيمياء، ذلك الذي ألقوا له وزناً(٢) في هذه الفصول، وتوجوا به ما كتبوه في الفلسفة « الباطنية(١) ».

وقد ظهرت متركزةً في أوائل درجات بحثهم الديني فكرة « المعاد »، وتطهير النفس الجزئية وتزكيتها، وسمّوها إلى العالم الروحاني الذي هبطت منه أولاً؛ ورجوعها إليه ثانياً هو الهدف الأسمى والمطمح الأعلى لطوافها الأرضي. ومصيرها الأخروي متوقف على درجات طوافها الأرضي ونتائجه: هل تنهض ثانياً بنفسها إلى الدائرة النورانية الروحانية المحضة، دائرة الطهارة والكمال التاميْن (وهذه هي الجنة)، أو تقضي في منطقة الزمهرير تحت دائرة القمر وجوداً متحيراً مضطرباً

---

(١) في رسالة: « الإنسان والحيوان أمام ملك الجن » [انظرْ رسائل إخوان الصفاء جـ ٢ ص ١٣٧ وما بعدها] التي نشرها ديترتشي في ليبزج ١٨٧٩ ص ١١١ – ١١٤ يذكر إخوان الصفاء على لسان متكلم الحيوانات نظرية عقلية في القيمة النسبية لعلم النجوم، يبدو أنهم يوجهون الخطاب فيها إلى المبتدئين الذين لم يتبحروا بعد في ذلك العلم.

(٢) انظر كتاب حقيقة النفس: Buch vom Wesen der Seele 29 ff.

(٣) انظر موقف أهل السنة الإسلاميين من علوم القدماء في الكتاب المذكور في التعليق السابق: Anm. 4

لا يزال معذباً دائماً بالشوق إلى المادة الخالدة[١] (وهذا هو عذاب الجحـيم). ولا يغيـب عـن أذهاننا كيف صيغ التصور الإسلامي للجنة والنار في هذا التأويل الأفلاطوني الحديث. وحـول هذا المذهب الروحي يدور المنهج الكامل « لإخوان الصفاء ». فهـذا المـذهب هـو المبـدأ، والمركز، والغاية لفلسفتهم الدينية. وهم يقودون حرباً عنيفة على علم « الكلام ». وهذا أيضـاً بسبب أن أنظار علم الكلام لا مكان فيها لحياة النفس. فالنفس في دائرة هذا النظـام الكلامـي ليست إلاّ عرضاً للمادة المفهومة على نحو ذري؛ فهي إذاً ليست مادة لذاتها، بلْـه أنهـا مـادة سابقة الوجود، كما يعرفها أصحاب الأفلاطونية الحديثة.

وقد فهم « إخوان الصفاء » ــ طبعاً بالنظر إلى الطبقات الدنيا من المريـدين الـذين يروضونهم ــ أن يحافظوا على اتفاقهم مع الدين، لاسيما مع دين الإسلام. فهم يفيضون تمامـاً في الإشادة بالقيمة السامية، التي يضعونها للأديان الإيجابية المأثورة، والمكانة العالية للأنبياء، ومؤسسي الأديان، ورجال الله، الذين أرسلوا معلمين ومثلاً نموذجية للإِنسانية، بما وصلوا إليه من أسمى الدرجات الروحية عن طريق الإنكار، الذي أخذ عندهم مظهر العمل الواقعي، للقـيم الأرضية. بيد أن الهدف الحقيقي الذي يطمح إليه « إخوان الصفاء » هو: الدين المطلـق؛ أي تطهير النفس، والتشبه بالله عن طريق فلسفتهم. والمعلمون الدينيون، ووثائق الأديان التاريخية التي ظهرت في مجرى نمو الإنسانية ــ وإذاً وثائق الإسلام كذلك ــ تقدم صوراً رمزية لهـذا الهدف الذي ينبغي الطموح إليه. وينبغي فهم معناها الحقيقي على سبيل التأويل فحسب.

---

(١) انظر كتاب حقيقة النفس: Buch vom Wesen der Seele 53 وفي هذا التصـورات أثـرت آثارهـا مؤثرات صوفية مختلفة، حول النفس الآثمة المنبوذة هنا وهناك، انظـر: J. Kroll Die Lehre des Hermes Trismegistos 310

إلى هذه الطريقة تنتمي مطامح « إخوان الصفاء بالبصرة » في السياق الحالي لرسائلهم. فهم يمثلون ــ على أبرز الوجوه ــ مذهب التأويل الإشاري للمأثورات الروحية عند جميع الشعوب. وكذلك الخرافات، التي يقدمها الكتاب الهندي: Pantschatantra في ترجمته العربية: كليلة ودمنة، أوّلوها على إنها إشارات لنظرياتهم[١]. وأكثر ما نال اهتمامهم، في ضوء أهدافهم المباشرة، تأويل المأثورات الإسلامية. فهم يجدون تحت غطاء التعبير في الوصف القصصي صوراً لحقائق أبعد سمواً، يستسيغ الناس إدراكها بمقدار مراتب أفهامهم. وكما هو الحال في معرفة الأمور الظاهرة، التي يتوصل إليها تارةً عن طريق الإدراك الحسي وأخرى بالتعلم عن طريق الرواية والنقل، وطوراً بالتعمق النظري، وطوراً آخر عن طريق الكشف الباطني (الإلهام) ــ مراتب للمعرفة تتدرج تبعاً لاستعداد الناس ومواهبهم ــ، كذلك يختلف تبعاً لما ذكر فهم الحقائق الدينية فهماً يستطيع السذج غير الناضجين إدراكه على وجه مادي ملموس فقط، يأخذ عند الكاملين قالب الحقائق الفلسفية العميقة[٢].

وهم يعرفون في كنايتهم عن هذه الحقائق، كيف يحوطون أنفسهم بغموض صوفي يحاذي الإلغاز التام. فهم لا يتخلفون في إلغاز أساليب التعبير الملتوية عن الصوفية، إذا حلوا مثلاً بالكلمات التالية تلك المسألة التي كثر الاختلاف فيها ــ كما رأينا في ص ١٢٥ فما بعدها ــ منذ بدء التفكير العقدي في الإسلام، وهي مسألة رؤية الله حيث قالوا ــ وهي في نظري مجرد عبارات ــ: « وهي (رؤية الله تعالى) رؤية نور بنور لنور في نور من نور[٣] ». والمظنون في هذا

---

(١) انظر: Der Islam I 23
(٢) إخوان الصفاء (طبع بومباي) جـ ٣ ص ٨٧، مع ملاحظة عقيدة البعث.
(٣) إخوان الصفاء، جـ ٣ ص ٧٢.

النوع من التعبير(١)، الذي ليس من النادر وروده في كتابات الصوفية(٢)، أنه تمرين نحوي على استعمال حروف الجر في اللغة العربية. وربما لم يكن قد فهمه إلاّ أكابر الراسخين المرتاضين من الجماعة.

والتعاليم المحوطة بالأسرار، التي يشير إليها « إخوان الصفاء » تكراراً، ولا يفتأون يحذرون(٣) من نشرها أو إعطائها لمن لم يهبوا أنفسهم لها، أو من لم يفعلوا ذلك على وجه كاف، يبدو أنها ترجع في الجانب الأكبر إلى تفسير القصص الدينية في القرآن والحديث عن طريق التأويل(٤). فهم يقولون: « واعلمْ أن الكتب الإلٰهية تنزيلات ظاهرة، وهي الألفاظ المقروءة المسموعة، ولها تأويلات

(١) مثلاً في الإحياء ج ٢ ص ٢٦٨ س ١٣ من أسفل حيث ورد في سماع ألحان الجماعات الصوفية: « فيسمع لله وبالله وفي الله ومن الله »، ونحو ذلك في ج ٤ ص ٢٨٨ س ١١، وكما يقول ابن سالم (انظر: ZDMG LXI 75) في النية: « النية بالله لله ومن الله » (في عوارف المعارف على هامش الإحياء ج ٣ ص ٨٨)، ويقول ابن سالم في نفس الكتاب ج ٤ ص ٢٨٣ عن أعلى درجات الصبر: (الذي صبره في الله ولله بالله).

(٢) يستعمل هذا الأسلوب ــ فيما عدا ذلك ــ على نحو معتدل كما ورد في مباركة الرسول زواج علي بفاطمة: « اللهم بارك فيهما وبارك عليهما وبارك لهما » (ابن سعد ج ٨ ص ١٣).

(٣) كما في ج ٣ ص ٨٤: « ونريد أن نلوح من هذا السر طرفاً ونشير إليه إشارة ما، إذْ لا يجوز التصريح به اقتداءً بسنة الله عزّ وجلّ (وَاللهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ) ». وفي ص ٩٨ من نفس الجزء: « فافهم يا أخي هذه الإشارات والتنبيهات وقسْ على ذلك نظائرها ولا تفتش الأسرار ». وفي ص ١٤٠ « وهي (أي الحروف والرموز العددية) السر المكتوم الذي لا يصح أن يعلمه كل أحد إلاّ الخواص من عباد الله المخلصين وقد ذكرنا طرفاً من الإشارة إلى هذه الحروف ودللنا على أنها سرّ القرآن ولا يجوز الإفصاح عنها إذ لم يأذن الحكماء والأنبياء صلعم ». وراجع ج ٤ ص ٢٦٥ ومثل ذلك كثير.

(٤) انظرْ تأويل قصة أهل الكهف السبعة ج ٣ ص ٩٨.

خفية باطنة، وهي المعاني المفهومة المعقولة(١)؛ وهكذا لواضعي الشريعة موضوعات عليها وضعوا الشريعة ولها أحكام ظاهرة جلية، وأسرار باطنة خفية.

وفي استعمال أحكامها الظاهرة صلاح للمستعملين في دنياهم، وفي معرفتهم أسرارها الخفية صلاح لهم في أمر معادهم وآخرتهم، فمن وُفّق لفهم معاني الكتب الإلٰهية، وأُرشد إلى معرفة أسرار موضوعات الشريعة، واجتهد في العمل بالسنة الحسنة، والسير بسيرته العادلة، فإنّ تلك النفوس إذا فارقت الجسد ارتفعت إلى رتبة الملائكة التي هي جنات لها [وهي ثماني مراتب]، وفازت ونجت من الهيولى ذي ثلاث الشعب، التي هي الطول والعرض والعمق، وارتفعت في درجات الجنان والمراتب الثمان، التي سعة كل واحدة منها كعرض السماء والأرض، ومن لم يُرشد لفهم تلك المعاني ولا معرفة تلك الأسرار، ولكن وُفّق للعمل بسنته العادلة وأحكامه الظاهرة، فإن تلك النفوس عند مفارقتها الجسد تبقى محفوظة على صورة الإنسانية إلى أن يتفق لها الجواز على الصراط المستقيم(٢) ».

وإذاً يحصل فقط على السعادة الكاملة في الحياة الآخرة، أُولئك الذين يدركون الحقيقة الواقعية للكتاب والشريعة بمعناهما المتأول. أما معناها الظاهري وحده فلا يحقق انفصالاً كاملاً عن الجثمانية، فاتّباعه يقود الصالحين إلى نوع من « الأعراف » ـ مدخل الجنة ـ؛ عليهم فيه أولاً أن تسمو مطامحهم إلى الصلاحية والجدارة بالدخول ذات يوم إلى موطن السعداء(٣).

---

(١) يقول « إخوان الصفاء » مثل هذا في رسالة الحيوان والإنسان عند ملك الجن على لسان متكلم الحيوانات، مع الإشارة إلى الآية ٤ من سورة التين: « لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ »: « قال الزعيم [أيْ زعيم البهائم] إنّ للكتب النبوية تأويلات وتفسيرات غير ما يدل عليه ظاهر ألفاظها يعرفها العلماء الراسخون في العلم ».

(٢) إخوان الصفاء ج ٤ ص ١٨٩.

(٣) كتاب حقيقة النفس ٦١.

وفي قصيدة تعليمية، متداولة للأسف ــ في صيغة كثيرة العيوب، تبدأ بالآية القرآنية (١ من سورة القمر): « اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ »، جمع « إخوان الصفاء » أسس الآراء الدينية التي قال بها علماؤهم؛ ويقدم تفسير لهذا الشعر التعليمي، الغامض تماماً في بعض الأحيان، بياناً عن آراء مذهبهم الأساسية في: الموت، والمعاد، ودلالة نسب الأعداد في العلاقات الدينية، والمعاني المحوطة بالأسرار للحروف المقطعة في فواتح بعض السور من القرآن الخ. ومن ذلك أيضاً مسألة:

ما أمور خفيت أنباؤها عن ظاهريين رعاع كالحمر (١)

ثم يُذكر بعد ذلك سَرْد للقصص الدينية، التي ينبغي فهمهما ــ في نظر إخوان الصفاء ــ على وجه التأويل. وهذه بعض أمثلة.

وما هي الحية والطاووس إذ كانا مُعِينَيْنِ لإبليس الخَسِر؟

(أي في إغواء آدم).

وما هي الحنطة إذ حُذِّرَها آدمُ من بين النبات والخضر؟
وكيف لما ذاقها بدت له سوأته وكان قبل مستتر؟
وكيف تعليم الغراب أولاً قابيل دفنا لأخيه إذ حضر؟
وما هي النار التي كانت على الـ ـخليل إبراهيم بَرْداً إذ شكر؟
وما هي الطير التي أنشرها له الإلـٰه بعد موت إذ صبر
وما هو الطوفان إذ عم وما سفينة الألواح فيه والدسر
وما قميص يوسف وذئبه والدم إذ جيء بإفك مشتهر

(أيْ الذئب الذي قال إخوة يوسف إنه أكل يوسف).

والجب إذْ أُلْقِيَ في غيبته والحبس إذْ خص بما منه بهر

الخ الأبيات المتعلقة بيوسف؛ ثم:

(١) إخوان الصفاء جـ ٤ ص ١٩٢ س ٨ وما بعدها.

[وخر ذو الملك سليمان] وما   خاتمه وما العصا ساعة خَرّ
وما هو الطير وما منطقها   [والريح إذ تجري به وتنسخر]
ثم: ويونس إذ بلعته حوته   [فشاهد الأنجم فيها واعتبر]
ثم: ونوم أهل الكهف وبالبعث لهم   وكلبهم سابعهم حسب الخبر
وسد يأجوج ومأجوج ومن   يلحسه من زمر بعد زمر
ثم: وما طلوع الشمس من مغربها   ما بين قرنَي مارد لا ينزجر

الخ ما ذكر. ولم تعط الأجوبة على ذلك. والظاهر أن هذه هي الأسرار التي يحتفظ بها « إخوان الصفاء » للمختارين من جماعتهم، والتي يحذرون من إفشائها. وهم يختمون ذلك بقولهم: « واعلمْ يا أخي أن هذه الآبيات وما فيها من المسائل إنما هو إرشاد للمتأدبين بإصلاح الأخلاق، وتنبيه للمرتاضين بعلم النفس على الأسرار النبويات، وما في موضوعات الشرائع من الرمز. ولا ينبغي لأحد من إخواننا أن يجيب أحداً إذا سئل عن هذه المسائل إلاّ لمن هذب نفسه وأصلح أخلاقه. لأن صدأ النفس ورداءة أخلاقها ممتنع من فهم معاني هذه ».

بيد أنّ المسائل المطروحة تدل بما فيه الكفاية على أنه قد حصل في هذه الدائرة تعاطي نوع من التفسير « الفيلوني » أُولّت فيه موضوعات القصص القرآني إلى مدارك مجردة. فالمعنى الظاهري للفظ يبقى على أنه « مقروء ومسموع » أما الحقيقة فهي أعمق من ذلك، فهي « المعقول » المستكنّ في المعنى الظاهر. وهي ليست شائعة الفهم لكل إنسان.

على أنهم لا يصطنعون دائماً هذا التعلق بالأسرار. فهم يعبرون أحياناً تعبيراً صريحاً، إذا ظنوا أنه سيمكن أن يفهمهم أيضاً ــ لبساطة أفكارهم وسهولتها ــ المرتاضون في المراتب الدنيا، أو حتى من هو خارج عن دائرتهم: وفي مثل هذه الأحوال يأخذ تفسيرهم الإشاري أحياناً طابع تفسير: « المدراش » عند اليهود وذلك كتفسيرهم مثلاً للآية ١٧ من سورة الرعد، وهي تمثيل ربما كان صادراً عن

التأثير الخفيّ لعبارات التمثيل في الأناجيل الموافقة: « هو الذي أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأمّا الزبد فيذهب جُفاءً وأمّا ما ينفع الناس فيمكث في الأرض »، فالنص الذي يتحدث هو نفسه عن الأمثال، يدعو هنا إلى التجوز والإشارة.

وإذا كنتُ قد وسمت التفسير الذي لقيته هذه الآية عند إخوان الصفاء بأنه من نوع تفسير « المدراش »، فقد تراءى لي في ذلك أن الماء والمطر يؤولان أيضاً في تلك الدائرة من دوائر التفسير للنص المقدس بالتوراة؛ فقد ورد (في سفر التثنية الفصلة ٢ من الإصحاح الثاني والثلاثين): « يهطل كالمطر تعليمي ويقطر كالندى كلامي »، وورد (في سفر إشعيا، الفصلة ١ من الإصحاح الخامس الخمسين): « أيها العطاش جمعياً هلموا إلى المياه ». ويفسّر « إخوان الصفاء » هكذا[1] « أنزل من السماء ماءً؛ يعنى القرآن؛ فسالت أودية بقدرها؛ يعني حفظتها القلوب بمقاديرها من القلة والكثرة؛ فاحتمل السيل زبداً رابياً؛ يعني ما يحمل ألفاظه وظاهره معاني متشابهاتها حفظتها قلوب المنافقين الزائغة الشاكين المتحيرين؛ ...... فأما الزبد فيذهب جفاءً؛ يعني الأباطيل والشبهات، تذهب فلا ينتفع بها؛ وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض؛ يعني ألفاظ التنزيل تثبت في قلوب المؤمنين المصدقين وتثمر الحكمة ».

ولا يبسط « إخوان الصفاء » تأويلهم الإشاري على القصص المقدسة فحسب، بل كذلك على جوانب الدين التي تتناول تشريع العبادات، فهم يقولون: « وما في أيديهم من أخبار أنبيائهم وما في أحكام شرائعهم من الحدود والرسوم والأمثلة، فإن ذلك كله إشارات للنفس بالتذكار لها ما قد غفلت عنه من أمر معادها ومبدئها مثل مقادير الفروض على أعداد مخصوصة، ومثل أحكام

(١) إخوان الصفاء جـ ٤ ص ١٤٨.

النبيين على شرائط معلومة، ومثل تأديتها في أوقات معروفة، ومثل التوجه إلى جهات مختلفة، ومثل التعبد على فنون متباينة، إنْ كانوا من أهل التوراة أو من أهل الإنجيل أو من أهل القرآن. فإن تعلقهم بظاهر أحكام شرائعهم، وحرصهم وعنايتهم بقراءة كتب أنبيائهم وإقرارهم بصواب ما فيها من الأحكام للدين والدنيا حجة للمذكرين لهم بعد ما جهلوه من أمر عالمهم، وما قد نسوه من أمر معادهم ومَبْدئهم، وشاهد عليهم ما قد جحدوه من معاني هذه المسائل التي ذكرنها[1] ». بل أيضاً في أنظمة الأديان الوثنية يجدون مثل هذه القيم الرمزية التي ليست مجهولة عند معتقديها، ولن تتطهر النفوس إلاّ بالإيمان بذلك عن طريق الرمز والإشارة. وينبغي أولاً أن يأخذ الناس هذه التعاليم عن إيمان بها دون سؤال عن البراهين؛ ثم يحتاج المذكر أن يسلك بهم طريقة التعليم إلى التدريج، « فإذ تهذبت نفوسهم وصفت أذهانهم وقويت أفكارهم، أطلقت لهم أجوبة من هذه المسائل ببراهينها[2] ».

والظاهر أنّ الغزالي كان يضع نصب عينه، إلى جانب الباطنية المنشقين، جماعة « إخوان الصفاء » أيضاً، الذين وضع قيمتهم الفلسفية في منزلة جد منحطة[3]. وذلك حين يناضل آراء الفلاسفة الذين يفسرون بعث الموتى بزوال الجهل والضلال بتأثير العلم المحيي للعقول والنفوس[4]، وتلقف عصا موسى لسحر

---

(١) يذكر السهروردي في عوارف المعارف: الباب ٤٨ (جـ ٣ ص ٢٥٥ على هامش الإحياء) نفس التفسير على وجه التقريب نقلاً عن ابن عباس.

(٢) إخوان الصفاء، جـ ٤ ص ١٠٢.

(٣) يسميهم: حشوية الفلاسفة (المنقذ من الضلال، طبع القاهرة ١٣٠٩هـ ص ١٩).

(٤) كما عند الغنوصيين: « إرشاد إلى الشفاء الروحي » انظرْ:
Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (4. ed.) I 289.

السحرة المصريين بأنه إشارة إلى أن موسى أبطل شك المنكرين بحجج إلهية لا تقبل إنكاراً ولا رداً. فمثل هذا التفسير يطابق أسلوب جماعة المفكريْن البصريين.

ولكن الغزالي لم يرفض بذلك رفضاً مطلقاً كل ما تجاوز المعنى الظاهر البسيط للفظ من تغلغل أعمق من ذلك في دلالة النصوص المقدسة. بل هو يتطلب أيضاً من المختصين أن ينفذوا إلى ما وراء المعنى السطحي لألفاظ القرآن، ويعرف كيف يسوق الشواهد على ذلك من أقوال من رأى ذلك الرأي من رجال العهد الأول، وأن « في فهم معاني القرآن مجالاً رحباً ومتسعاً بالغاً، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه[١] ». وهو يقول بمناسبة الآية ١٧ من سورة الأعراف (حيث يدور الكلام على مشقة الشكر لله): « إنه لا يعرف معنى هذه الآية من لم يعرف معنى هذا كله (ما ذكره في سياق الكلام) وأموراً أخرى وراء ذلك تنقضي الأعمار دون استقصاء مباديها، فأمّا تفسير الآية ومعنى لفظها فيعرفه كل من يعرف اللغة، وبهذا يتبين لكَ الفرق بين المعنى والتفسير[٢] ». والنصوص الواردة في النهي عن التفسير بالرأي (انظرْ ص ٥٥ فما بعدها من هذا الكتاب) لا يمكن أن يفهم منها أنه يجب على المرء رواية وجوه التفسير المنقولة عن الأجيال المتقدمة، وهو مكتوف الأيدي بإزائها، وأن يمتنع عن كل استنباط واستقلال في الرأي.

فإن أكابر الثقات في التفسير المأثور، مثل ابن عباس، وابن مسعود وغيرهما من الصحابة، لم يعبّروا أنفسهم إلاّ عن أرائهم الخاصة في تفسير القرآن؛ وفي أحوال فردية فقط يستطيعون الرجوع إلى تقريرات النبي

---

(١) إحياء جـ ١ ص ٢٧٥ س ٢.
(٢) إحياء جـ ٤ ص ٩٢.

وعلى هذا فقد يمكن استنباط أن وجوه التفسير التي يقول بها هؤلاء الثقات ينبغي الطعن فيها بأنها تفسير بالرأي. وبصرف النظر عن الأقوال التي نشأت في وقت متأخر، والتي تتحدث عن باطن القرآن، يتطلب القرآن نفسه التغلغل إلى ما وراء المسموع والمنقول من معنى مقصود في كلام الله[١].

وإذا كان ابن مسعود يقول: « من أراد علم الأولين والآخرين فليتدبر القرآن »، فإن ذلك لا يحصل بمجرد تفسيره الظاهر. فالعلوم كلها داخلة في أفعال الله وصفاته، وهذه العلوم لا نهاية لها، وفي القرآن إشارة إلى مجامعها، وفيه رموز ودلالات إلى كل ما أشكل من ذلك على النظار، ومهمة التفسير هي استخراج كل ذلك العلم من الكتاب الكريم بالتعمق في تفصيله.

فأما النهي عن تفسير القرآن بالرأي فيرجع فقط إلى استغلال القرآن استغلالاً مذهبياً لصالح النظريات الحزبية العقدية، وإلى الإشارة والرمز الاختياري، الذين لا يؤمن أصحابه أنفسهم بصحته.

وإيجاب الوقوف عند التفسير المأثور يهدف من ناحية أخرى إلى التمسك بالتفسير المنقول للتركيب النحوي، والدلالة اللغوية للكلمات[٢]. ومن هنا كانت خواطر التفسير بالرأي ممنوعة، وكان الاعتماد المطلق في ذلك على الفهم اللغوي العربي البسيط (ظاهر العربية). ووراء هذه المعاني الظاهرة يحتجب المعنى الباطني، وتستكن أسرار القرآن، التي ينبغي البحث عنها بتغلغل ونفاذ أعمق من ذلك. ولن يترتب على ذلك مناقضة لظاهر التفسير، بل هو استكمال له ووصول إلى لبابه[٣].

---

(١) انظر الآية ٨٣ من سورة النساء: « لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ».
(٢) إحياء جـ ١ ص ٢٧٦ ــ ٢٧٨، حيث ساق أمثلة كثيرة.
(٣) إحياء جـ ١ ص ٢٧٨.

ومما ذكرناه هنا على سبيل الاقتباس فقط من ترتيب أفكار الغزالي، يتضح أنه يوافق على تفسير القرآن عن طريق التصوف. ولكنه لا يريد أن يسمح لهذا التفسير أن يستمر في خطواته إلى درجة التفسير الإشاري.

على أنه في هذه المسألة أيضاً، حتى مع رعاية النمو الباطني عند الغزالي، الذي يمكن أن يفسّر وجوه الاختلاف بين مراحل حياته المختلفة، يتبين نقص الوحدة، وعدم تكامل الحلقات في ترتيب أفكاره. فعلى حين هو من ناحية يرفض رفضاً حاسماً، حتى في المراحل المتأخرة من حياته، تفسير النصوص والتصورات الدينية على وجه رمزي إشاري غير قائم على أساس الرواية، إذ به يذكر اعترافات هامة ـ من ناحية أخرى ـ بذلك. فهو يفهم مثلاً الآية ١٧ من سورة الرعد ـ دون الرجوع إلى نقل قديم مع ذلك[١] ـ على نحو يماثل على وجه التقريب ما عرفنا آنفاً في تفسير « إخوان الصفاء »[٢].

وفي كتبه الصوفية، التي نحا بها منحى الغموض والأسرار، يطبق الغزالي على وجه الخصوص التفسير الإشاري بكثرة؛ وقد خصص كثيراً من رسائله تخصيصاً تاماً لمثل هذه الوجوه من تأويل التصورات الدينية. ففي رسالته التي ألفها في تأويل آية النور (انظر ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦ من هذا الكتاب) يؤوّل أمر الله لموسى أن يخلع نعليه لأنه بالوادي المقدس (انظر الآية ١٢ من سورة طه)، بأن من يريد إدراك الوحدانية الحقيقية يجب عليه أن يطرح عن نفسه التفكير في الحياتيْن والدنيا والأخرى[٣]؛ وهو تأويل منبث في جميع أدب

---

(١) إحياء جـ ١ ص ١٠١.
(٢) انظرْ رسالة الغزالي في الرد على الباطنية ص ٢٨ تعليق رقم ٢، وفي تأويل الحديث عن امتناع الملك من دخول بيت فيه كلب، انظرْ الإحياء جـ ١ ص ٤٨.
(٣) مشكاة الأنوار للغزالي، طبع القاهرة ١٣٢٢هـ، ص ٣٣.

التصوف الإسلامي[١]، وساق له[٢]. أرتور كرستنسن Arthur Christensen سلسلة من الأمثلة المطابقة له من أدب التصوف الفارسي[٣].

وفي التصورات الأخروية على وجه الخصوص، يرفض الغزالي التفسيرات المبنية على التأويل. فهو في كتاباته التي صدرت في مراحل مختلفة من مجرى نمّوه[٤]، وفي الجزء الرابع من كتاب الإحياء بخاصة (الباب السابع من الكتاب العاشر) من بين كتبه المتأخرة، يدرك المأثورات المتعلقة بالحساب والأمور الأخروية على نحو يطابق مدلولها تمام المطابقة. وفي رسالته[٥] التي كتبها خصيصاً في أحوال الآخرة، يقف في وضوح تام موقف الرفض تجاه محاولات تقصد إلى استعمال التفسيرات المبنية على التأويل فيما ورد متصلاً بالأمور الأخروية، وسلب النص اللفظي تفسيره المطابق لدلالته. ففي مناسبة الآية ٤٢

---

(١) انظرْ الرسالة القشيرية ص ٣٠. وهدف إنكار العالم الدنيوي والأخرويّ هو « التخلي عن الكونية ». وانظرْ في أقوال الصوفية عن عدم الاكتراث بالدنيا والآخرة: الإحياء ج ٤ ص ٣٤٧ وما بعدها وانظرْ ملاحظات جورج يعقوب على:
H. Thorning, Beitraege Zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens (Türkische Bibliothek XVI) 184.

(٢) في أدب التصوف التركي، وفي أشعار العسكري تكراراً، انظر:
Jacob, Türkisches Hilfsbuch 91 fb.

(٣) انظر: Recherches sur les Rubaiyat d'Omar Hayyam (Heidelberg 1905) 108.

(٤) انظر الرد على الباطنية ص ٧٠.

(٥) الدرة الفاخرة للغزالي (نشر جوتييه، جنيف ١٨٧٨، ص ٦٩ ــ ٧٠). وقد تشكك النقد الإسلامي في صحة نسبة هذه الرسالة التي رُوي نصها أيضاً في أسلوب مضطرب، وتعرّض لخلط كثير. وابن حجر الهيتمي هو الذي يدافع عن صحتها في الفتاوي الحديثية طبع القاهرة ١٣٠٧هـ ص ١٢١.

من سورة القلم: « يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلاَ يَسْتَطِيعُونَ »، وما ورد عن ذلك في الحديث: « يكشف الله عن ساقه يوم القيامة فيسجد كل مؤمن ومؤمنة »، يقول الغزالي: « وقد أشفقت من تأويل الحديث وعدلت عن منكريه؛ وكذا أشفقت من ذكر صفة الميزان، وزيّفت قول واصفيه بالمثل ». ويقول في مكان آخر: « وفي هذا القسم تعمق جماعة فأوّلوا ما ورد في الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما، وهو بدعة إذْ لم ينقل ذلك بطريق الرواية وإجراؤه على الظاهر محال[١]؛ فيجب إجراؤه على الظاهر[٢] ».

بيد أنه هو نفسه الذي ينقض هذا الحكم الحاسم[*]. فهو في نَفَس واحد على وجه التقريب، إذ يتطلب التصور الحرفي لمثل تلك المأثورات، يبدو ــ إذا كنت أفهمه حقاً ــ أنه يجيز[٣] لعلم المكاشفة تفسير بعض تفاصيل تلك المأثورات عينها على طريقة التصوف. وقد فعل هو نفسه ذلك. فقد رأينا آنفاً أنه يوجب فهم الصراط فهماً حرفياً، ويحكم على تفسير ذلك عن طريق التأويل بأنه بدعة. والتفسير الحرفي يقضي باعتقاد وجود صراط مثل الشعر في الدقة والسيف

(١) انظر الرد على الباطنية ص ٧٠ تعليق ٤ ــ ٦٠.
(٢) إحياء جـ ١ ص ١٠١، وفي الواقع حددت هذه الأشياء في الإحياء جـ ١ ص ١٤٤ على طريقة أهل الظاهر.
(*) لا تناقض في أسلوب الغزالي، فهو إذْ يجيز التأويل لا يقول إنه معنى النص ولا معنى وراءه، بل التفسير بالظاهر عنده هو الأصل، أما التأويل فقد يجوز للراسخين في العلم والتقوى، وبه يزدادون علواً في الفهم والورع والقرب إلى الله على عامة المؤمنين. وبهذا يحدد الفرق بين مذهب الغزالي ومذهب إخوان الصفاء ومن لف لفهم. هو ما فهمه جولدزيهر نفسه كما سيذكر.
(٣) إحياء جـ ١ ص ١٠٣.

في الحدة، وهو الحد الفاصل بين الجنة والنار. فمن كُتبت لهم السعادة يجتازونه كالبرق الخاطف إلى الجنة، والأشقياء لا يستطيعون الوقوف عليه فيتعثرون في أول قدم منه ويهوون إلى قرار الجحيم.

والآن نريد أن نعرف تصوّر الغزالي للصراط في عبارته الخاصة، وهو تصور مخالف يقيناً للمدلول اللفظي في التصوير المأثور: « الصراط حق. وما قيل فيه أنه مثل الشعر في الدقة فهو ظلم في وصفه؛ بل لا مناسبة بين دقته ودقة الشعر، وحدّته، وحدّة السيف. كما لا مناسبة في الدقة بين الخط الهندسي الفاصل بين الظل والشمس، الذي ليس من الظل ولا من الشمس، وبين دقة الشعر ». وهذا الصراط هو الذي بيّنه اللهُ بهذا الدعاء في سورة الفاتحة حيث قال: « اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ »، وغير ذلك؛ وهو الوسط الحقيقي بين الأخلاق المتضادة(١).

فهذا الوسط وحده هو الذي يحفظ الإنسان من الهلاك. ولو فرضنا حلقة حديد محماة بالنار وقعت نملة فيها، وهي تهرب بطبعها من الحرارة، فلا تموت إلاّ على المركز، لأنه الوسط الذي وهو غاية البعد من المحيط المحرق. فكذلك يجب على الإنسان للاحتفاظ بسلامته الُخلقية أن يبقى على الوسط بين جانبيْ التطرف، ولا يميل إلى أحدهما. وهذا إنما يمكن للملائكة، وليس في إمكان الإنسان الانفكاك عنهما بالكلية، ولكن ينبغي أن يكون ذلك قصده دائماً. ولهذا وصف الصراط الذي يتحد مع هذا المعنى، بأنه أدق من الشعرة. وهو لا يمكن قياسه بحسب المكان، كما لا يمكن قياس الخط الهندسي بين الشمس والظل. فالإنسان، الذي لا يمكن أن يثبّت قدمه على هذا الخط لأنه لا عرض له،

---

(١) في كيفية إدخال علماء الكلام الإسلاميين هذه الفكرة في آيات القرآن وأحاديث الرسول، وعلى الأخص في التعبير: « الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ » في سورة الفاتحة انظر: Muh. Stud. II 397 ff

لا بدّ أن يهوي إلى الجحيم. أما من أمكنه التغلب على صعوبة هذا الخط الوسط فيصل إلى الجنة[١]. وهنا نرى الغزالي ــ الذي يتهمه خصومه ــ غير متجنين في ذلك على الحقيقة بأنه (لاسيما في كتابه جواهر القرآن[٢]) يجعل أفكار الفلسفة الإغريقية أساساً للقرآن على أنها معناه الباطن[٣] ــ كيف يفهم معنى قوله: « الصراط حق » في تأويله التصوير الإسلامي للصراط، حيث حوّله إلى فكرة

---

(١) المضنون الكبير (في مجموعة طبعت بمطبعة أحمد بابي الحلبي ١٣٠٩هـ) ص ٢٥ وإلى هذا المرجع نفسه يستند أيضاً كارادي ڤوفي في بحثه عن الغزالي طبع باريس سنة ١٩٠٢ ونحن نتفق مع W. H. T. Gairdner في أننا لا نجد سبباً يمنع من صحة نسبة هذا الكتاب إلى الغزالي (انظر Der Islam V 136) ويجب علينا أن نألف هذا التعارض بين تعاليم الغزالي في كتبه الدينية العامة وفي كتاباته الباطنية الصوفية.

(٢) انظر بروكلمان جـ ١ ص ٤٢١ رقم ١، وقد طبع الكتاب في بومباي ١٣١١هـ.

(٣) انظر: جواب أهل الإيمان لابن تيمية مطبعة التقدم ١٣٢٢هـ ص ٧٦، وهو حكم على الغزالي من جانب خصومه جدير بالتأمل. فبعد أن سلك الغزالي طريق التصفية [أيْ التّصوف] « فلم يحصل له المقصود أيضاً رجع في آخر عمره إلى قراءة البخاري ومسلم » (ابن تيمية في الكتاب الآنف الذكر ص ٧٧ ــ ٧٨) كذلك يظن ابن تيمية بفخر الدين الرازي الذي عمر طويلاً أنه تنكر أخيراً لمذهبه الفلسفي، فهو يقول عنه في كتابه: تفسير سورة الإخلاص طبع القاهرة ١٣٢٣هـ ص ٦٥: « قال أبو عبد الله الرازي في آخر عمره: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن. ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي » وانظر أمثلة شبيهة بذلك في:
Stellung der alten islam. Orthodoxie zu den antiken wissenschaft 13.

ترجع إلى أخلاق « نيقوماخوس »[١] في الكلمات التي توّجها بالجملة الآنفة.

وهو يسلك طريقاً مشابهاً لذلك[٢] في تصوره لحديث آخر يتصل بشئون الآخرة، وهو حديث الشفاعة التي ينال بها النبي لصالح المؤمنين تخفيف الحكم الموقع عليهم من الله. وقد عرفنا فيما سبق (ص ١٩١ فما بعدها) أن المعتزلة يرفضون أساسياً هذا التصوير الذي توسع فيه أهل السنة فجعلوه أيضاً لغير النبي.

يقول الغزالي: « وأما شفاعة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والأولياء، فالشفاعة عبارة عن نور يشرق من الحضرة الإلٰهية على جوهر النبوة، وينتشر منها إلى كل جوهر استحكمت مناسبته مع جوهر النبوة لشدة المحبة وكثرة المواظبة على السنن وكثرة الذكر بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم، ومثاله نور الشمس إذا وقع على الماء، فإنه ينعكس منه إلى موضع مخصوص من الحائط لا إلى جميع المواضع، وإنما اختصّ ذلك الموضع لمناسبة بينه وبين الماء في الموضع، وتلك المناسبة مسلوبة عن سائر أجزاء الحائط. وذلك الموضع هو الذي إذا خرج منه

---

(١) ويقدم مثالاً آخر للتأويل الهلينستي وصف الغزالي العلاقة بين الفضائل العقلية والأخلاقية. ففي قول الله في الآية ١٠ من سورة فاطر: « إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ » يعبر « الْكَلِمُ الطَّيِّبُ » عند الراسخين في العلم عن « العلم »، فهذا يترقى في السمو ويأخذ مكاناً رفيعاً. والأعمال خدم للعلم ترفعه إلى أعلى: وفي ذلك إشارة إلى سمو مرتبة العلم على العمل الأخلاقي (انظرْ ميزان العمل للغزالي طبع القاهرة ١٣٢٨ ص ١٨)، وراجع في هذا التحديد:

Harnack, Dogmengeschichte 440.

وقد أدخل آخرون هذا التفسير أيضاً في سورة الفاتحة (انظرْ كتاب حقيقة النفس ص ٥٨).

(٢) يبدو أيضاً أنه يصوّر الاعتقاد في كرامات الأولياء في ج ٤ من الإحياء ص ٣٤٤ من وجهة نظر مماثلة لذلك، وهو يطالب بهذا الاعتقاد في ج ١ ص ٢٣٣ وما بعدها.

خط إلى موضع النور من الماء حصلت منه زاوية إلى الأرض مساوية للزاوية الحاصلة من الخط الخارج من الماء إلى قرص الشمس، بحيث لا يكون أوسع منه ولا أضيق. مثال لائح. وهذا لا يمكن إلاّ في موضع مخصوص من الجدار، فكما أن المناسبات الوضعية تقتضي الاختصاص بانعكاس النور، فالمناسبات المعنوية العقلية أيضاً تقتضي ذلك في الجواهر المعنوية، ومن استولى عليه التوحيد فقد تأكدت مناسبته مع الحضرة الإلٰهية فأشرق عليه النور من غير واسطة، ومن استولت عليه السنن والإقتداء بالرسول ومحبة أتباعه، ولم ترسخ قدمه في ملاحظة الوحدانية، لم تستحكم مناسبته إلاّ مع الواسطة، فافتقر إلى واسطة في اقتباس النور كما يفتقر الحائط الذي ليس مكشوفاً للشمس إلى واسطة الماء المكشوف ».

ثم يفصّل الغزالي فيذكر أن النفوس غير المستقلة تحتاج إلى الواسطة للوصول إلى نعيم السعادة. والاصطلاح الديني يسمّي درجات الأعمال التي هي وسائل مؤدية إلى الحياة الدينية الموصلة إلى تلك السعادة: شفاعة؛ لا يعني هذا أن الأنبياء يتلفظون ألفاظاً مادية يشفعون بوساطتها للمؤمنين. فإن الله مستغن عن ذلك. ولكن شفاعة الأنبياء تتمثل في حقيقة العلاقة بين من آمن بهم وبين ما جاءوا به: « فلو أذن للأنبياء عليهم الصلاة والسلام في التلفظ بما هو معلوم عند الله تعالى لكانت ألفاظهم ألفاظ الشفعاء. وإذا أراد الله تعالى أن يمثل حقيقة الشفاعة بمثال يدخل في الحس والخيال، لم يكن ذلك التمثيل إلاّ بألفاظ مألوفة بالشفاعة... وإن جميع ما ورد في الأخبار عن استحقاق الشفاعة متعلق بما يتعلق بالرسول عليه الصلاة والسلام من صلاة عليه أو زيارة لقبره أو جواب المؤذن والدعاء له عقيبه وغير ذلك مما يحكم علاقة المودة والمحبة والمناسبة معه[١] ».

بيد أنّ الغزالي لا يزاول تفسير المأثورات الدينية بطريق التأويل في كتبه التي

---

(١) المضنون الكبير ص ١٩.

ألفها في التصوف فحسب. ففي كتاب له في الأخلاق، ألّفه قبل تحوله التام إلى التصوف، وإنْ كان حقاً عند وقوفه على مدخله، نجد مثلاً التصريح التالي. ذلك أنه إذا كان قد ورد في حديث مشهور: « الإيمان بضع وسبعون باباً أدناها إماطة الأذى عن الطريق »، فإن المعنى الحقيقي لذلك على رأي الغزالي يتمثل في أن سعادة النفس وكمالها هو أن تنتقش بحقائق الأمور الإلٰهية وتتحد بها حتى كأنها هي، وذلك لا يكون إلاّ بتطهير النفس عن هيئات ردية تقتضيها الشهوة والغضب. هذا هو المعنى الحقيقي للفظ: « أذى ». وقد يكون السابق إلى فهم الأكثرين من « إماطة الأذى » هو التقاط الزجاج والعظم والحجارة من الطرقات كيلا يتعثر بها العابر الغافل. ولكن هذا ليس هو المعنى الذي يفهمه الفقيه العميق النظر. فإن لفظ: الأذى، ذو معنى عامٍ، ولو أريد المعنى الخاص لذكر الزجاج أو المدر ونبه به على أمثاله. ويجد الغزالي تصويباً لهذا التفسير المؤول في حديث آخر: « نضر الله أمرؤاً سمع مقالتي فوعاها، ثم أداها كما سمعها، فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ». أيْ أن حامل الفقه ينطق اللفظ نطقاً آلياً ويفسره تفسيراً ظاهراً، أما الفقيه الذي يسمعه منه فإنه ينفذ إلى المعنى الحقيقي الذي خفي على الأول[1].

وإذاً فليس للغزالي حجة في أن يسخط على أتباع ابن سينا بسبب فهمهم العقلي لأحوال الآخرة، ولا على إخوان الصفاء بالبصرة أيضاً بسبب تأويلهم للمأثورات الدينية.

ويبدو أن من أسباب خصومة الغزالي لإخوان الصفاء كراهيته لتعميم المذهب العقلي الفلسفي بين الطبقات الشعبية. فهو في مرحلة التصوف من مراحل حياته ــ وقد كانت المرحلة الأخيرة والفاصلة في تدرج نموه الديني ــ قد استولى عليه

(١) ميزان العمل ص ٤٢.

الاقتناع بأن ما يمكن أن يجلو وجه الحقائق النهائية ليس هو التعمق الفلسفي، وإنما هو الاستغراق الروحي الباطني والإلهام. ومن ثم لم يمكن أن يمضي مع « إخوان الصفاء البصريين »، وإن أدى طريقاهما جمعياً إلى نفس النتائج. ذلك أن « إخوان الصفاء » فلاسفة نظريون على كل حال؛ وهم أنفسهم يريدون أن ينظر إليهم كذلك.

ونحن لم ندخل بعد بوساطة « إخوان الصفاء » إلى مركز التصوف الإسلامي وإنْ تراءى لنا ذلك أيضاً في مظهر قوي. ولكننا عرفنا بهم فقط ظاهرة من النمو التاريخي الديني للإسلام شبيهة بالتصوف.

وسيكون من عملنا بعد ذلك أن نتعرف على وجه أقرب إلى الحد الفاصل الذي يميز التياريْن الدينيْن جميعاً أحدهما من الآخر.

ـ ٢ ـ

« إخوان الصفاء بالبصرة »، الذين كان موقفهم من تفسير النصوص المقدسة موضوع بحثنا السابق، لا يمكن أن يوضعوا بمذهبهم، الذي يتجه إلى هدف الكمال الإنساني، في مستوى واحد مع المتصوفة.

وفي الحق أنّ مبادئ نظريات المتصوفة وإخوان الصفاء مشتركة بين كلتا الدائرتيْن. ومشتركة كذلك، من بعض الجوانب، الوسائل التي يجعلون الإنسان بوساطتها يطمح إلى هدف الكمال، أو الخير الأعلى، وإنْ حصل تصوره وإدراكه على وجه مختلف. وإنما كان ذلك مشتركاً بينهما لأن جذورهما جميعاً تمتد إلى الأفلوطونية الحديثة، وإلى الغنوصية، أيْ إلى صدور نشأة الكون عن الفيض الإلٰهي؛ ثم إلى الاقتناع بعد تحقق عالم الظواهر.

كذلك مشترك بين الاثنين جميعاً الاتجاه، بوساطة إبعاد الغطاء المادي الذي يحول دون معرفة الحقيقة، إلى تخليص النفس من قيود المادية، والسمّو بها إلى مرتبتها العليا. ويرى كلاهما السبيل المؤدية إلى ذلك في التنسك، والزهد في العالم،

« في سموّ الطموح فوق عالم الواقع بكليته[١] »، في استغراق المكاشفة والإلهام الذي تستغرق النفس به في أعماق ما يجب عليها تلقيه من الحقيقة العليا.

بيد أن الهدف السامي نفسه يفهم عندهما على وجه مختلف، فإخوان الصفاء يعدون الخير الأعلى ــ على الأقل بالنظر إلى المراتب السهلة التناول ــ الذي يراد الوصول إليه بالوسائل الآنف ذكرها، هو تزكية النفس الجزئية ومعادها إلى منبعها الطاهر. هذه هي الحياة الأخروية عندهم. فهم يجعلون، مع الفلسفة الإغريقية، مطمح الحياة الأسمى هو التشبه بالله عن طريق الفلسفة، بقدر طاقة الإنسان.

أما المتصوفة الحقيقيون فلا يكتفون بذلك، فإن زهادتهم في العالم واستغراقهم يهدفان إلى رفع الشعور بالفردية، والفناء الكلي في فكرة الألوهية[٢]، وبذلك كان عليهم أن يقاسوا سخرية الدهماء[٣].

وفي تقويم هذه المعرفة الإلٰهية، ظهرت بين المتصوفة أساليب مختلفة من الإدراك. ويمثّل الذروة التي لا يصل إليها إلاّ قليل مذهب الحلاج المقتول

---

(١) انظر: Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (ed. 4) I, 811.

(٢) انظر: Vorlesungen 31, 163 ، وراجع « صيغة الاتحاد المتبادل » في بحث O. Weinreich المنشور في: Arch. f. Relig. XIXI 66 ff ومن المواد الهلينستية الكثيرة التي جمعها الباحث المذكور يمكن استخلاص الربط التاريخي بفكرة التأليه عند الصوفيين.

(٣) ويقول الغزالي: « فمن لم يفهم هذا ينكر عليهم ويقول: كيف فني وطول ظله أربعة أذرع ولعله يأكل في كل يوم أرطالاً من الخبز؟ فيضحك عليهم الجّهال لجهلهم بمعاني كلامهم. وضرورة قول العارفين أن يكونوا ضحكة للجاهلين » (إحياء جـ ٤ ص ٨٤). ومن هذا يشكو ابن سينا أيضاً في كلامه عن إدراك العارفين للعالم. فهذا الإدراك في نظره « ضحكة المغفلين » (الإشارات والتنبيهات نشر فورچيه ص ٢٠٧).

سنة ٣١٠هـ = ٩٢٢م بتهمة الزندقة، وهو من أعجب الشخصيات التي ظهرت في تاريخ التصوف الإسلامي. فهو لم يقف عند فكرة الفناء في الألوهية؛ بل علّم ـــ ورأي تلاميذه كيف أنه طبق ذلك على نفسه ـــ « أنّ النفس الإنسانية، المترقية صُعُداً إلى أسمى مراتب الكمال الروحي، تتقبل النفس الإلهية في باطنها عن طريق فيض هذه الأخيرة في النفس الإنسانية بحيث يصير من أنعم عليه بذلك شاهداً يختاره الله ليقيمه على بقية الخلق[١] ». وإذاً فهو ليس فناءً فحسب، بل تمثل وحلول.

وإلى هذا الحد لم يجر إخوان الصفاء البصريون مع المتصوفة. وفوق ذلك، يؤدي مذهب التصوف الفلسفي إلى المساواة وعدم المبالاة تماماً بمصالح هذا العالم، عالم الظل والخيال.

ويقتصر عملهم في التربية على الدائرة الضيقة ممن ينضمون إليهم[٢]. أما إخوان الصفاء فهم دعاة ذوو نشاط. وهم أنفسهم لم يقفوا بمعزل عن الانقلابات السياسية التي شهدها عصرهم في الخلافة. نعم هم ينحون بسخطهم على العالم ـــ كما يذكر ذلك هرنك Harnack في مقابلة عقدها في موضوع آخر[٣] ـــ، ولكنهم يوجهون عنايتهم إلى الجيل. وتقدم نظرة أعمق في القسم الأخير من رسائلهم أقوى برهان على أنهم كانوا النظار المتفلسفين لحركة الإسماعيلية الدينية ـــ السياسية الكبيرة، التي أعلنت عن نفسها في إقلاق القرامطة للخلافة العباسية، وتأسيس الخلافة الفاطمية في شمال أفريقية ومصر. هذه الحركات تتأصل جذورها في ترقي

---

(١) انظر: Der Islam IV 165 ff.

(٢) هذا يرجع طبعاً إلى المتصوفة القدماء في شرق العالم الإسلامي. أما « الإخوان المغاربة » فيتبعون وجهة نظر أخرى.

(٣) انظر: Der Geist der morgenl. Kirche im Unterschied von der adenblaendichen, S. 169.

فكرة العالم المستمد من الفيض الإلهي إلى مذهب تجسيم العقل العام، والنفس الكونية التي تظهر على رأس كل قرن من الزمان. وقد كان مؤسس الأسرة الفاطمية يعدّ عند أتباعه تجسيماً للعقل العام في المرحلة الزمنية التي بدأت بظهوره، كما أن أسلافه المُفْتَرَضِين وأخلافه التالين كانوا ممثلين لجواهر الفيض وأعيانه الذين يتعاقبون على مراحل القرون الزمنية، إلى أن اخترع المولعون بهذه النظريات فكرة أن الخليفة الحاكم الأخرق تجسيم مادي لله حيث لا يزال دروز لبنان يرونه كذلك إلى اليوم الراهن.

وضع إخوان الصفاء فلسفتهم في خدمة هذه السياسة الغنوصية التي يمثلها الإسماعيلية. وفي خدمة هذه السياسة أيضاً كان يُوحَى إلى الأتباع والأشياع بالتعاليم الهدامة على درجات متصاعدة من الوحي والمكاشفة. أما من كانوا أعلى مرتبةً من هؤلاء فكانوا يعلّمون تفسير النصوص المقدسة عن طريق التأويل الذي يترقى باطراد إلى أسمى درجات التعطيل الكامل للشريعة(١). وذلك كما يقول فِنْدلَنْد P. Wendland في الغنوصية: « للمثقفين يقدم الغذاء الأنفس من الحكمة الإلهية، والخبز اليومي من الخرافات يقدم للدهماء(٢) »، ولا يكاد يستطيع أحد أن يعدل عن إدراك أن هذا النحو من طبيعة المكاشفة والتعليم الروحي تنعكس فيه نفس مدارج العبادات الهلّينسيتية المحوطة بالأسرار، التي جعلتها بحوث ريتسنشتين Reitzenstein قريبة إلى معرفتنا.

حقاً إنّ بَوْناً بعيداً بُعْد السماء يفرّق بين ميول الدائرتيْن وأهدافهما، على رغم اشتراك نقاط البدء بينهما: ففي ناحية يقف فلاسفة البصرة المروّجون لدعوتهم، وفي ناحية أخرى تقوم خلايا المتصوفة غير المبالية ولا المكترثة بالعالم وبما فيه.

---

(١) انظر الرد على الباطنية للغزالي ص ٢٣ تعليق ٤.

(٢) انظر:

Die hellenistisch-roemische Kultur in ihren Beziehungen Zu Judentum und Chrsitentum (2-3 Aufl, Leipzig 1912) 168.

وهما يشتركان جميعاً بحسب النتائج في تحليل الإسلام الإيجابي المأثور وتفتيت مادته:(*) الأولون على علم وقصد، والآخرون عن غفلة وسلامة نية، مهما ثار كثيرون منهم على هذا الإقرار. وقد ذكرنا أنهما يتلاقيان من بعض الجوانب في وسائلهما. ومن أكثر هذه الوسائل حسماً مسألة تفسير النصوص عن طريق التأويل.

بيد أن الصوفيين يكتفون بتأويل النصوص على طريقة « فيلون » الذي لم يخلط في غرفة دراسته بالإسكندرية أهدافه الخلقية بميول واتجاهات سياسية. وينبغي أن نرجع البصر إلى الجو العقلي في الإسكندرية، إذ عنينا ببحث تفسير النصوص عن طريق التأويل في الدائرة الإسلامية. فقد أثر أسلوب بحثه في الحقائق الدينية والمأثورات المقدسة بطرق غير بادية للعيان، قروناً طويلة بعد ظهور ذلك الأسلوب، في تلك الطبقة التاريخية المتأخرة من مجال تأثيره، أيْ طبقة التصوف الإسلامي.

استعلن هذا التأثير مثلاً في النظرة الفلسفية التالية، التي أثبتت أنها أساس أصلي في النظم الصوفية، وتركت آثاراً فعالة أيضاً في تفسيرها للقرآن:

يحبب إلى متصوفة الإسلام، أن يعملوا تحت شعار النظرة الفلسفية إلى التأثير المزدوج للرعاية الإلٰهية الموحّدة: القدرة والقهر من جانب، واللطف من جانب آخر[١]. وهم يسمون أيضاً هذيْن الوصفيْن للتجلي الإلٰهي تارةً بالجلال وتارة أخرى

(*) قد علمنا (ص ٢٠٢ أسفل) أن المتصوفة الحقيقيين كأصحاب الرسالة والغزالي ومن لف لفهم لا يقصدون من التأويل صرف النصوص عن ظاهرها، بل تأويلهم وراء هذه النصوص ومساوق لها مع شدة تمسكهم بالظاهر. وبهذا تقل درجة الموازنة بينهم وبين إخوان الصفاء. والظاهر أن المؤلف ينظر في حكمه إلى الحلاج وطبقته وقد ذكر نفسه أنه قُتل بالزندقة. فمن الخطأ تطبيق مذهبه على التصوف الإسلامي عامة.

(١) انظر: كتاب الطواسين للحلاج (نشره Massignon في باريس ١٩١٣) ص ٨٨.

بالجمال[١]؛ لوضع المقابلة في قالب من التعبير مؤثر رنَّان[٢]. وكثيراً ما يجعلون هذه المقابلة أيضاً تنصب في تحديد المقامات والأحوال الصوفية. ومن الأخيرة مثلاً: الخوف والرجاء، فهما « جناحان تتولد منهما حقائق الإيمان »[٣] وهم يعرفون الرجاء بأنه رؤية الجلال بعين الجمال[٤]. وفي التحليل النفسي للحب الإلٰهي يميز الغزالي صفتيْ هذه الحالة الروحية تبعاً لصدورها عن نظرة الجمال أو الجلال[٥].

ثم يجد المتصوفة هذه المقابلة كثيراً أيضاً في آيات القرآن التي يولعون بتناولها بتفسيرهم، فإلحاقاً بالآية ٢ من سورة الكهف، حيث يرد النص على القصد المزدوج من التنزيل الإلٰهي: « لِّيُنذِرَ بَأْساً شَدِيداً مِن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً حَسَناً »، يوضح المفسر الصوفي هذه الوجهة المزدوجة للإرادة الإلٰهية[٦]، كما يجد التعبير عن ذلك أيضاً في آيات كثيرة من القرآن على وجه المقابلة أو الترديد بين الشيئيْن[٧].

وينظر مفسرو القرآن من الصوفيين دائماً إلى أوصاف الألوهية الواردة

---

(١) انظر « المثنوي » بترجمة Whinfield ص ٣٠١، وهجويري بترجمة نيللسون ص ١٧٧.
(٢) في الاتجاه إلى توحيد هذيْن القالبيْن للتجلي الإلهي انظر بروكلمان جـ ٢ ص ٣٣٤ رقن ٧.
(٣) يصور سهل التستري هذا التولد على هذا النحو: « منها تتولد حقائق الإيمان » (عوارف المعارف للسهروردي، الباب ٧٠ جـ ٤ ص ٣٠١ على هامش الإحياء).
(٤) السهروردي في الكتاب السابق جـ ٤ ص ٣٠١.
(٥) إحياء جـ ٤ ص ٣٢٧ (في الحالة الأولى: أنس، وفي الأخيرة: شوق).
(٦) تفسير القرآن لمحيي الدين بن عربي جـ ١ ص ١٩٥.
(٧) في الفصليْن الثاني والخامس عشر من فصوص الحكم يجد ابن عربي هاتيْن القوتيْن مشاراً إليهما في اليديْن اللتيْن خلق الله بهما آدم (في الآية ٧٥ من سورة صٓ « مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ »).

في القرآن بانتباه دقيق، ليرتبوها في واحد أو آخر من النوعيْن السالفيْ الذكر، وليجدوا البواعث والأسباب لاستعمال أوصاف القهر في هذا الموضع، وأوصاف الجمال واللطف في الموضع الآخر. ـ فإذا قيل مثلاً في الآيتيْن ٢٥، ٢٦ من سورة الفرقان عن يوم الحساب: « وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاء بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلائِكَةُ تَنزِيلاً* الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ »، لم يستطع الصوفي أن يطمئن عندئذٍ دون بحث عن السبب في عدم استعمال وصف القهر والجبروت بدلاً من وصف الرحمة في هذا التجلي للقدرة الإلٰهية. ويجد تصحيح ذلك في أن عبارات اللطف واللين اُستعملت تهدئةً وتشجعياً للإنسان الواقع في اليأس ـ عادةً ـ للدلالة على أن رحمة الله قائمة حتى في أقسى الأحداث وأشدها غلبةً وقهراً. ـ ويجري مثل ذلك أيضاً في الآية ٨٧ من سورة مريم، حيث وُصف الله بوصف: الرحمن، في ذكر أوصاف يوم القيامة.

ويبدو نقيض ذلك في الآية ١١٨ من سورة المائدة، فبعد أن يسأل الله عيسى هل أمر الناس أن يتخذوه وأُمه إلٰهيْن من دون الله، وينفي عيسى هذا الافتراض محتجاً بعلم الله المحيط بكل الغيوب، يقول عيسى: «إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». فلم يكن منتظراً أن يذكر إلى جانب غفران الذنوب وصف القدرة والقهر، بل وصف اللطف والرحمة .بيد أن عيسى لم يستعمل هذا الأخير، لأنه لو خاطب رحمة الله لكان قد أدى بذلك شفاعة للكافرين، وهذا ما لم يجده لائقاً، ومن ثم قرن مغفرة الله بعزة الله وحكمته(١).

وعلى هذا النحو يبحث التفسير الصوفي عند كل مناسبة عن أسباب نص

---

(١) من تفسير القرآن للصوفي أبي العباس أحمد بن عمر المرسي كما ذكره ابن عطاء الله السكندري في مناقبه (على هامش لطائف المنن لعبد الوهاب الشعراني، المطبعة الميمنية بالقاهرة ١٣٢١هـ، جـ ١ ص ١٦٦ ـ ١٦٩) انظرْ بروكلمان جـ ٢ ص ١١٨ رقم ١٥.

القرآن تارة على مظهر العزة[١]، وتارة على مظهر الرحمة الإلٰهية.

وفي هذا نتبين لأول نظرة أننا نواجه هنا وجهة نظر « فيلون » في صفتيْ الحقيقة الإلٰهية المتلائمتيْن في الكلمة: « صفة القهر، وصفة اللطف، اللتيْن وجدنا طريقهما من قبل أيضاً في علم اللاهوت التلمودي بعنوان: صفة العدل (مِدَّتْ هَدِّين) وصفة الرحمة (مِدَّتْ هَارَحَمِيم) » اللتيْن ينبغي التفريق بينهما مع الاسمين الإلهييْن: إلوهيم وياڤيه.

وتفسير القرآن عن طريق التأويل الصوفي يبلغ من القدم ما يبلغه التصوف نفسه، فقبل الإقدام على تفسير القرآن بطريق التصوف في مجموعة كبيرة من السياق المتصل المرتب ترتيباً منهجياً، استقرّت في الدوائر المعنية بتصيد المذاهب الباطنية عقيدة أن القرآن يحتوي في طياته على أكثر مما يعلّمه قالبه الظاهر، وأنّ الحقائق المخصصة فيه للعلماء تحلّق في مستوى رفيع على أسلوب النظر الديني لعامة المسلمين، بل قد يحكم هؤلاء عليها في قسوة بأنها تحوير خطير معارض لكلام الله البسيط القليل التعقيد المنزل على قدر الفهم العام. وقد لقي انتشاراً كبيراً، واستشهاداً كثيراً تعليق ابن عباس على الآية ١٢ من سورة الطلاق: « اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً »، حيث يقول ابن عباس في ذلك: « لو ذكرت تفسيره لرجمتوني » وفي لفظ آخر « لقلتم إنه كافر »[٢][*]

(١) تسمّى أسماء الله الدّالة على هذا المظهر أيضاً: أسماء الانتقام (انظر: مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح، على هامش لطائف المنن أيضاً جـ ٢ ص ٢٢٤، انظر بروكلمان في الموضع السابق رقم ٣).

(٢) راجع الإحياء جـ ١ ص ٩٩، جـ ٤ ص ٩٦، ونقل الغزالي جـ ٤ ص ٢٩٨ عن صوفي لم يسمّه: « إذا بلغ الرجل في هذا العلم الغاية رماه الخلق بالحجارة » أيْ يخرج كلامه عن حد المعقول.

(*) لا يعرف سند صحيح لحديث ابن عباس، ويبدو أن مثل ذلك من وضع =

كذلك نُسب إلى علي[*] قول موجه إلى أولاده يماثل ما ذُكر، ساقه الغزالي في قالب من الشعر:

يا رب جوهر علم لو أبوح به لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
لاستحلّ رجال مسلمون دمي [يرون أقبح ما يأتونه حسناً][١]

بل كذلك البخاري المتثبت لم يعدل عن أنْ يدرج في صحيحه تصريحاً لأبي هريرة في هذا المعنى: « حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءيْن، فأما أحدهما: فبثثته، وأما الآخر: فلو بثثته قُطِع هذا البلعوم[٢] ».

في مثل هذه الأقوال يرجع رفض المتمسكين بالظاهر تفسير القرآن بطريق التعمق والغوص إلى أوائل ظهور الإسلام. بيد أنه قد رُوي في نفس الوقت عن إذن الرسول (ولاسيما تشريعه الأصلي) وخيار الثقات ما يُوثق صحة ذلك التفسير وجوازه للأخيار الذين هم أعمق تغلغلاً وفهماً. وليس المتصوفة وحدهم الذين

= الباطنية. ذلك أن كلّ ما يتعلق من علم يجب بثه ونشره ويحرم حجبه وكتمانه « إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ الله » و« من كتم علماً من أهله ألجم يوم القيامة بلجام من نار ». وأما ما رواه البخاري عن أبي هريرة فهو وإنْ كان صحيح السند إلاّ أنه حمل ــ كما فهمه المؤلف من سياق ابن سعد ــ على تبنؤات المستقبل، ويقول غيره إنه محمول على ما يتعلق بالفتن من أسماء المنافقين ونحوهم. وانظر: شرح الجامع الصغير في حرف الميم. وشرح البخاري في هذا الحديث.

(*) نسبه في منهاج العابدين (وهو مرجع المؤلف) إلى زين العابدين بن علي بن الحسين بن علي.

(١) منهاج العابدين (المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٠٦) ص ٣.

(٢) كتاب العلم رقم ٤٢، انظرْ تذكرة الحفاظ للذهبي جـ ١ ص ٣٠، وراجع ZDMG L 488 . والسياق الذي ساق فيه ابن سعد الحديث: طبقات جـ ٢ ق ٢ ص ١١٨، ١١٩ يدل على أن الأسرار التي احتفظ بها تتعلق بتنبؤات عن المستقبل، انظر: Vorlesungen 197

يسوقون هذا الحديث النبوي: « ما نزل من القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن ولكل حرف حدّ ولكل حدّ مطلع ». ـ وهذا حقاً لمن هم أحسن فهماً وحكماً. وطبيعي أن يحملوا هذا الحديث الذي ليس سهل الفهم في الجزء الأخير منه(١)، على الإذن بل على ضرورة التفسير الباطني للقرآن(٢).

مثل هذه الأقوال والتعاليم أيدت تفسير القرآن الصوفي الذي تناول مواضع مفردة متفرقة. وهي تدعم ذلك التفسير من حيث هي وثائق على صوابه الديني، وأدلة على مكانته الشرعية في دائرة الحاجة إلى تغلغل أعمق في فهم كلام الله. وقد وصل هذا التفسير في نتاج أدبي غزير المادة إلى كلمة مسموعة تبعاً لاطراد بناء المذهب الصوفي وتكوينه، تارة في براهين من القرآن تُساق للاستدلال على نقاط تعليمية صوفية متفرقة، وتارة أخرى في كتب منهجية للتفسير تتناول القرآن من مبدئه إلى منتهاه تناولاً متتالي الحلقات. والقسم الأكبر من الأدب الأول في هذا النوع، الذي يبدو أن أقدم نتاج فيه هو تفسير القرآن لسهل التستري(٣) (المتوفى ٢٧٦ أو ٢٨٦هـ = ٨٨٦ أو ٨٩٦م)، لا يزال كامناً في المخطوطات. وسنتناول الأمثلة في تقريراتنا التالية من أبرز كتب التفسير الصوفي طابعاً وأوسعها انتشاراً في

---

(١) ساقه ابن الأثير في النهاية تحت مادتيْ: حد، طلع، بتفسيرات مختلفة (وعن النهاية كالمعتاد لسان العرب ج ٤ ص ١١٥ وج ١٠ ص ١٠٩). راجع على وجه الخصوص التفسير الدقيق لمعنى حرف، عند J. Weiss في ZDMG LXIV 363 إذْ يحمل على القول التام، وراجع كتاب الإيمان في صحيح مسلم ج ٤ ص ١٠١ حيث أطلق لفظ: الحرف، على القول التام.

(٢) ساق السهروردي في عوارف المعارف (على هامش الإحياء ج ١ ص ٥٢) هذا الحديث، الذي ذكر في إسناده بعض اللغويين، بتفسيرات مختلفة، وذكره الغزالي في الإحياء ج ١ ص ٩٨ بعبارة أوجز.

(٣) انظر بروكلمان ج ١ ص ١٩٠، وتجد زيادة على ذلك في ZDMG XL 867 واعتمد القاضي عياض كثيراً على هذا التفسير في شرح الشفاء.

الدوائر الإسلامية، وهو كتاب التفسير المطبوع طبعات متكررة بالمشرق[١] للعالم الصوفي الأندلسي: محيي الدين بن عربي (المولود سنة ٥٦٢هـ = ١١٦٥م، والمتوفى ٦٣٨هـ = ١٢٤٠م)، وهو أشهر الشخصيات على الإطلاق في دائرة التصوف العربي.

وقد غادر ابن عربي في السنة الخامسة والثلاثين من سني حياته موطنه بالمغرب مطوفاً لعدة سنوات كثيرة في بلدان العالم الإسلامي الواسع الأطراف، مكتسباً في كل مكان شيعة وأتباعاً له في تعليمه البعيدة الأعماق، إلى أن أستقر به المقام أخيراً في دمشق، حيث لا يزال قبره إلى اليوم على سفح جبل قاسيون، محجةً يقصدها الأتقياء من مقدسي ذكراه، على أنها مقبرة واحد من أعظم أولياء الله.

وقد عرض ابن عربي تعاليمه في كتب كثيرة. وذُكر أنه، في إجازة[٢] كتبها لأحد أمراء الأيوبيين يجيزه برواية كتبه، عدّ ٢٨٩ عنواناً لهذه الكتب؛ بيد أنها تشتمل فقط على جانب من نتاجه الأدبي في النظم والنثر. ذلك أنه كثيراً ما وضع أفكاره الصوفية أيضاً في قوالب من الشعر[٣]. وقبل بضع سنوات، نشر العالم الثقة في التصوف الإسلامي، الأستاذ رينولد نيكلسن Reynold A. Nicholson كتاباً من كتبه الموضوعة في قالب شعري: « ترجمان الأشواق ».

وكتبه تفيض بكبرياء لا حدّ لها، وتكاد تكون مقبولة معقولة من رجل يملؤه الشعور بأنه استمد علمه لا من فم الرسول الذي ظهر له، ولا من الملائكة فحسب،

---

(١) ونعتمد هنا على طبعة القاهرة ١٣١٧هـ.
(٢) انظر بروكلمان جـ ١ ص ٤٤٢ رقم ١.
(٣) انظر: M. Hartmann, Der arabische Strorphengedicht I, 25 b.
(٤) نشر في لندن ١٩١١م، ويُسمّي ابن عربي نفسه أيضاً ترجماناً في الفص العاشر من فصوص الحكم: « فقد بان لكَ الأمر على لسان الترجمان إنْ فهمت، وهو لسان حقّ فلا يفهمه إلاّ من فهمه حق ».

بل من كلام الله المباشر الذي حظي به تكراراً[١]. فهو يتحدث كثيراً عن لقائه مع الله[٢]. وفي ختام الثناء والتقريظ الرنان الذي وصف به الحقائق العميقة في كتابه الذي ألفه سنة ٥٩٥هـ (١١٩٩م) في أحد عشر يوماً من أيام شهر رمضان، والذي اقتبس عنوانه من المقسم به في القسم الإلٰهي الوارد في الآية ٧٥ من سورة الواقعة: (مَوَاقِعِ النُّجُومِ)، يتسامى تعبيره في الكلمات التالية: « فمن حصل [هذا الكتاب] لديه فليعتمد بتوفيق الله عليه، فإنه عظيم المنفعة وما جعلني أن أعرّفك بمنزلته إلاّ أني رأيت الحق في النوم مرتيْن وهو يقول لي: انصحْ عبادي، وهذا من أكبر نصيحة نصحتك بها والله الموفق »[٣].

وكتبه غاصّة بأمثال هذا التحويم والانطلاق. فهو يعدّ نفسه كما يبدو ملهماً، مزوداً بحكمة نبوية عميقة. بل هو يتجاسر ـ وليس ذلك جرأة هينة في المحيط الإسلامي ـ على هذا الادعاء: « خضنا بحراً وقفت الأنبياء بساحله[٤] »، وهو يتطلب لنفسه مرتبة: ختم الولاية (وهذا يتضمن فكرة الإشراق الغنوصية)،

---

(١) أنظر:
Kremer, geschichte der herrschenden Ideen des Islam 103; Nicolson, A Literary History of the Arabs 399-403.

(٢) وإلى ذلك يرجع غالباً الذم الذي وجهه شهاب الدين عمر السهروردي المعاصر لابن عربي إلى الصوفية الذين يزعمون اتصالهم المباشر بالله (انظر عوارف المعارف جـ ١ ص ٢١٧ على هامش الإحياء).

(٣) الفتوحات المكية (طبع القاهرة ١٣٢٩هـ) جـ ١ ص ٣٣٤ س ١٦.

(٤) يغلب على ظني أنّ ابن عربي يستند في ذلك إلى موضع في كتاب الإحياء للغزالي (جـ ١ ص ٣٨ س ١٩) حيث يقول الغزالي في العلم الباطن غير الموجود في الكتب: « فإنه البحر الذي لا يدرك غوره وإنما يحوم الحائمون على سواحله وأطرافه بقدر ما يسر لهم، وما خاض أطرافه إلاّ الأنبياء والأولياء والراسخون في العلم على اختلاف درجاتهم بحسب اختلاف قوتهم وتفاوت تقدير الله تعالى في حقهم ». (انظر أيضاً جـ ١ ص ٥٢) فابن عربي يضع نفسه موضعاً أسمى من كل من ذكر.

التي تكمل عمل الرسالة وتأثيرها[١]، وعلى الرغم من أنه يسلك في كتبه سبل البحث النظري الفلسفي، وإنْ كان في اتجاه صوفي، فإنه ينظر من أعلى باحتقار إلى أولئك الذين يظنون في وسعهم الوصول إلى معرفة الحقيقة عن طريق الفكر والنظر فحسب، بل إنما يمكن الوصول إليها عن طريق سمو الروح بالمشاهدة، وبوساطة المكاشفة المباشرة. ويحبب إليه أن يتحدث عن أن طبيعته النورانية يجب أن تنال إعجاب قادة الرأي في البحث النظري الفلسفي. وليس بين تصريحاته أكثر تمييزاً لهذا الطابع من حكايته للقائه مع ابن رشد أعظم فلاسفة عصره، إذْ يقول: « ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به على في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والدي إليه في حاجة، فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاربي. فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبةً وإعظاماً فعانقني وقال لي: نعم، قلت له: نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه؛ ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال: كيف وجدتم في الكشف والفيض الإلٰهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها. فأصفر لونه وأخذه الأفكل، وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت به إليه؛ وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام، أعني مداوي الكلوم. وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا، هل هو يوافق أو يخالف، فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل

---

(١) بل لقد تجاسر الصوفي القديم: الحاكم الترمذي (في القرن الثالث الهجري وفي تحديد سنة وفاته انظر Fr. Kern, Mitteil. d. Sem. f. Or. Sparchen XI 259) فزعم أن الولاية أفضل من النبوة، مما كان سبباً في الشهادة عليه بالكفر ونفيه من بلده « ترمذ » (ابن السبكي: طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٠).

خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة[١]؛ وقال هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً، فالحمد الله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها، الفاتحين مغالق أبوابها، والحمد الله الذي خصّني برؤيته. ثم أردت الاجتماع به مرةً ثانيةً، فأقيم لي رحمه الله في الواقعة في صورة ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني وقد شغل بنفسه عني. فقلت إنه غير مراد لما نحن عليه، فما اجتمعت به حتى درج، وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة (١١٩٨م) بمدينة مراكش، ونقل إلى قرطبة وبها قبره. ولما جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف ومعي الفقيه والأديب أبو الحسين محمد بن جبير[٢]، كاتب السيد أبي سعيد، وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السّراج النّاسخ؛ فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله، يعني تواليفه.... فقيدتها عندي موعظة وتذكرة، ورحم الله جميعهم؛ وما بقي من تلك الجماعة غيري[٣] ».

ويولع ابن عربي بالحديث عن اتصاله بالأنبياء السابقين، وما أخذ عنهم من تعاليم وأقوال، فهو يقول[٤]: « واعلمْ أنه لما أطلعني الحق، وأشهدني أعيان رسله عليهم السلام وأنبيائه كلهم البشريين من آدم إلى محمد صلى الله عليهم وسلم أجمعين في مشهد أُقمتُ فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة (١١٩٠م)، ما كلمني أحد من تلك الطائفة إلاّ هود عليه السلام، فإنه أخبرني بسبب جميعتهم، ورأيته

(١) ذكر مثل ذلك عن نفسه دون تسمية في ص ٢٢٥ س ٦ من أسفل.
(٢) هو مؤلف كتاب الرحلة الذي نشره رايت ــ دي غويه (ليدن ١٨٥٢م؛ ١٩٠٧ في نشريات جب التذكرية وترجمه إلى الإيطالبية C. Schiaparelli).
(٣) الفتوحات المكية جـ ١ ص ١٥٣ وما بعدها.
(٤) فصوص الحكم، الفص العاشر.

رجلاً ضخماً في الرجال، حسن الصورة لطيف المحاورة، عارفاً بالأمور، كاشفاً لها، ودليلي على ما كشفه لها قوله: (مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ). وأي بشارة للخلق أعظم من هذه؟ ».

ومن بين المؤلفات الكثيرة العدد لمحيي الدين بن عربي، تختص بأهمية ممتازة كتبه الكاشفة على خير الوجوه عن الماهية الشخصية برمتها لذلك الصوفي النابه الذكر، وعن إلهاماته وتخيلاته. وفي مقدمة هذه الكتب: الفتوحات المكية، التي استقينا منها بعض ما ذكرناه آنفاً. وهي دائرة معارف محيطة بمنهجه الصوفي في ٥٦٠ باباً، صدّرها ببيان أنه لم يصل إلى أسرار ما تشتمل عليه بعمل عقلي خاص، بل تلقاها عن طريق الإلهام في أثناء طوافه حول الكعبة.

ويحمل كتاب آخر له عنوان: « فصوص الحكم ». وفي هذا الكتاب خصّص فصلاً لكل رسول من سبعة وعشرين رسولاً، أولهم آدم وآخرهم محمد، وعقد الفصل السادس والعشرين لسلف محمد المحوط بالغموض: خالد بن سنان العبسي. وذكر في هذه الفصول تعليماته الحكمية الصوفية الخاصة، رابطاً إياها بالأنظار الخيالية في دلالة كل رسول. وقد أعطاه النبي هذا الكتاب في العشر الأواخر من المحرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق ــ أيْ في السنة الخامسة والستين من سني حياة المؤلف ــ. فقد رأى النبي وبيده كتاب، وقال له: هذا كتاب « فصوص الحكم »، وأمر ابن عربي أن يأخذه ويخرج به إلى الناس لينتفعوا به.

حقاً يتعارض هذا الموقف مع وضع الكتاب، حيث يقدم نفسه في مواضع كثيرة على أنه نتاج المؤلف الخاص[1]. كما أنه يتحدث ــ فيما عد ذلك ــ عن

(١) يقول ابن عربي مثلاً في الفص السادس بعد أن فصّل الكلام في حدود تأليه العارف (أنا الحق): « وهذه مسألة أُخْبِرْتُ أنه ما سطرها حدٌ في كتاب =

أخبار الوحي الكتابي التي يريد أن يقرر أنه تلقاها من السماء، ويصف بإطناب وإسهاب القالب الظاهري لهذه الأخبار التي هي موضوع الحديث[١]. ورجل، يبلغ مثل هذا المبلغ من الحظوة والنعمة، لا يمكن أن يعوزه أيضاً عمل صانع المعجزات، التي تؤلف أخبارها موضوع قصص العجائب الغريبة في إكليل أساطيره المجدول حول تاريخ تصريفه وتدبيره لشئون الأرض.

بيد أنه إلى جانب أولئك الذين كانوا يقدسون في: « الشيخ الكبير » وليّ الله المختار الصّانع للكرامات، في أثناء حياة ابن عربي وبعد مماته، والذين يدين لهم بلقب التشريف: محيي الدين؛ كان هناك أيضاً من جانب آخر عدد كبير من المحافظين المعارضين، الذين حكموا على هذا المخرف المحوّم في جو الخيال بأنه خادع مضلل، بل هو كافر من أجل تعاليمه وأقواله. ويذكر مؤرخو حياته أن الحكم عليه يتروواح في مراتب مختلفة بين: زنديق، وكافر، وبين قطب مقرب إلى الله[٢].

والعالَمُ المتأخر (مع استثناء أعداء الصوفية الألداء، الذين لا يزالون يسمونه إلى اليوم: مميت الدين بدل محيي الدين[٣]) حاط ذكراه بالتشريف والتكريم[٤].

= لا أنا ولا غيري إلاّ في هذا الكتاب. فهي يتمية الدهر وفريدته. فإياك أن تغفل عنها » (فصوص الحكم ج ١ ص ١٨٤).

(١) انظر: Kremer في الموضع السالف الذكر. وانظرْ في خيالات كثيرة لابن عربي.
M. Asin Palacios, la Psicologia segun Mohidin Abenarabi 61.
في بحوث مؤتمر المستشرقين الرابع عشر طبع باريس ١٩٠٦.

(٢) انظر في الحكم المتهافت عليه نفح الطيب للمقري، جـ ١ ص ٥٨١؛ و ZDMG XXXVIII 577

(٣) راجع: Nicolas sur la Chêikhisme I 12 (Paris 1910)

(٤) جمعت الأحكام التي التمست له الأعذار في نص نشره نيكلسون في مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٦ ص ٨٠٦ ـــ ٨٢٤.

وليس ما يدان به هو ماهية تعاليمه ومضمونها ــ فضلاً عما ذُكر من التزييف والحشو الــذي أُدخل عمداً على كتبه ــ، بل هو الجرأة التي تجاسر بها على إباحة الأســرار الإلهيــة التــي اختُصَّ بها خيار العارفين، وإذاعتهــا باللسان والقلم على ملأ الناس؛ وذلك عملاً بهذا المبــدأ: « إفشاء سر الربوبية كفر ». وهي قاعدة حصل بها أيضاً تسويغ الحكم علىالحلاج[1] (القائــل بتأليه العارف).

أما حقيقة تعليمه، من حيث هو معرفة صوفية يصل إليها من تأهلوا لمثلها، فلم يحكــم حتى ثقات المحافظين برفضه دون قيد ولا شرط[2]، بل نظروا إليه في دهشة ورهبــة قدســية على أنه سر يخرج عن دائرة حكمهم[3]. وقد اجتهد ابن عربي حقاً (انظر على الأخص البــاب الثامن عشر من الفتوحات) بإزاء ما نسب إليه ــ دون افتئات عليه في ذلك بلا ريــب، وهــو: عقيدة وحدانية الوجود[4]، أو: الوجود المطلق، التي استطاع أن ينسبها إلى أسلاف مشــهورين ــ فحاول أن يسلب هذه العقيدة افتراض الاتحاد الجوهري المادي بين الألوهية والطبيعة، وأنْ يقصرها

---

(١) انظرك Massignon, Der Islam III 254 ، ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى (المطبعة الشــريفية بالقاهرة ١٣٢٣هـ) جـ ٢ ص ٩٨ حيث فصل في مسألة الحلاج، وراجع الإحياء جـ ٤ ص ٢٣٤.

(٢) عقب السني المتشدد: [ابن الحاج] العبدري على اسمه بقوله: « رحمه الله ونفــع بــه (مــدخل طبــع الاسكندرية جـ ١ ص ١٧)».

(٣) وطريف ذلك الأسلوب الذي أنقذه به الذهبي السني حيث قال إنه زاهد استغرق في التصــوف فصــام وقام حتى اضطرب عقله ورأي في خياله أوهاماً لا وجود لها فظن أنها موجودة (انظر السيوطي في الطبقات، نشر Mewrsinge ، ٣٨ رقم ١١٥).

(٤) انظر:

M. Schreinder, Beitraege zur geschichte d. Theolog. Bewegungen im Islam (Leipzig 1899) 53-61 = ZDMG LII 518 ff.

وعرض تور أندريه في كتابه حياة محمد ص ٣٢٩ ــ ٣٥٧ وصفاً ممتازاً لجوانب قلّ الانتباه إليها حتــى الآن عن ترتيب أفكار ابن عربي الكثيرة التفرع.

على العلاقة الخُلُقية المعنوية(١). وفي الأدب العلمي الذي أخرجه أشياع ابن عربي في القرون التالية بعده ــ وهم الذين سُمّوا رعاية لذلك المبدأ بالاسم المدرسي: الوجودية(٢) ــ تبرز فكـرة وحدة الوجود في صورة مطردة التحديد، وتؤدي خدمة للخصوم على أنها نقطة من أهم النقاط التي ينعونها على ابن عربي وأتباعه.

ومحط النظر هنا على وجه المنصوص، بالنسبة إلى الغرض الذي نهدف إليـه، هـو تفسير ابن عربي المنهجي المرتب للقرآن. فهو ميدان لفن التفسير المبنـي علـى التأويـل(٣). وتذكر أخبار الأدب الشرقي أنه ألف أولاً كتاباً كبيراً في التفسير الصوفي(٤)، ولكنه انتهى فيـه إلى سورة الكهف فحسب. أما تفسيره الكامل المختصر فتذكره تلك الأخبار ضمن كتب التفسير العادية الخالية من التأويل(٥). كأنما كان ما فيه من التأويل، والقصد بالكلمات والحـروف إلـى منحى الإشارة والرمز، غير كافٍ ولا مقنع لتشوفهم الشديد التطلع إلى الأسرار والألغاز. وابن عربي نفسه يشير أيضاً ــ كما يبدو ــ إلى هذا الكتاب، فيما يسوقه من الثناء والتقريظ لكتبـه على وجه العموم، في مقدمة « الفتوحات المكية »؛ إذْ يقول إنّ كل

---

(١) انظر: Nicolson, A Literary History of the Arabs 403.

(٢) انظر شرح الفقه الأكبر لعلي القاري ص ٧٥، ويتصل بذلك فيما يظهر عنوان الرسالة التي ألفها علي القاري في الرد على ابن عربي: الرسالة الوجودية (نيكلسون في مقدمته على كتاب ترجمان الأشواق ص ٤).

(٣) صرح ابن عربي بوجهات نظره إلى الظاهر والباطن من الوحي الإلهي في الفص الخامس والعشرين من فصوص الحكم (فص موسى جـ ٢ ص ٢٨٧ وما بعدها).

(٤) قدر حجمه (أيْ ما تم منه) بستين جزءاً إلى جانب التفسير الموجود الذي قُدر بثمانية أجزاء، ولم يقف أحد على التفسير الكبير. وذكر بروكلمان جـ ١ ص ٤٤٢ وما بعدها رقم ٤، ٥، ٥٥ كتابات له فـي تفسـير مواضع متفرقة من القرآن.

(٥) حاجي خليفة رقم ٣١٧٧ (نشر فلوجل جـ ٢ ص ٣٤٨).

ما أصرح به في كتبي وأقوالي مأخوذة من كنز القرآن، فقد مُنحت مفاتيح فهمه والتعليم من علمه.

وفي باب جدير بالملاحظة (الباب ٥٤) من أبواب « الفتوحات المكية[١] » يناقش ابن عربي علماء الرسوم، وهي تسمية أخذها (هو وكثير غيره) عن الغزالي فيما يظهر[٢]. فهو يشكو من نزعتهم العدائية تجاه الصوفية الباحثين عن الله. « وما خلق الله أشق ولا أشدّ من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلٰهي، الذين منحهم أسراره في خلقه، وفهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام ».

ويستعمل تعبير: « إشارات » ــ كما يعترف ابن عربي بذلك ــ للتأثير بطريق من التحايل على العلماء العاديين، ليتأتى بذلك إمكان التسامح إزاء التأويل للقرآن تحت راية هذه التسمية التي لا تشوب رنينها شائبة من سوء القصد. وهذا جار أيضاً في اصطلاحات صوفية أخرى، تستخدم لنفس هذه الاستعمال الظاهري، على حين يستخدم الصوفية بينهم في اتصالهم الداخلي اصطلاحات مختلفة تماماً. ومراعاةً لذلك لا يسمون تأويلهم للقرآن تفسيراً، لأن ذلك يقتضي أن يكون تحديداً لمعاني القرآن عن طريق الشرح والتفسير، بل يسمونه إشارات. « فيسمون ما يرونه في نفوسهم إشارة ليأنس الفقيه صاحب الرسول إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير وقايةً لشرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه، وذلك

---

(١) جـ ١ ص ٢٧٨ ــ ٢٨١.

(٢) انظر: Der Islam IX 145 وعنوان الكتاب الذي ذكره بروكلمان جـ ١ ص ٤٤٢ رقم ٩ [رسالة العلوم من قواعد علماء الرسوم] وفي علاقة ابن عربي بالغزالي انظر التعليق رقم ١ ص ٢٤٤ من كتاب « آزين بالسيوس » وانظرْ أيضاً بحث هذا العالم عن محيي الدين في:
Homenaje à Menèdez y Pelayo (Madrid 1899).

لجهلهم بمواقع خطاب الحقّ. واقتدوا في ذلك بسنن الهدى فإنّ الله كان قادراً على تنصيص ما تأوله أهل الله في كتابه، ومع ذلك فما فعل بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية التي نزلت بلسان العامة علوم معاني الاختصاص التي فهمهما عباده حيث فتح لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم. ولو كان علماء الرسوم ينصفون لاعتبروا في نفوسهم إذا نظروا في الآية بالعين الظاهرة التي يسلمونها فيما بينهم، فيرون أنهم يتفاضلون في ذلك ويعلوا بعضهم على بعض في الكلام في معنى تلك الآية، ويقر القاصر بفضل غير القاصر فيها، وكلهم في مجرى واحد. ومع هذا الفضل المشهود لهم فيما بينهم في ذلك ينكرون على أهل الله إذا جاءوا بشيء مما يغمض عن إدراكهم. وذلك لأنهم يعتقدون فيهم أنهم ليسوا بعلماء وأنّ العلم لا يحصل إلاّ بالعلم المعتاد في العرف. وصدقوا فإنّ أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم إلاّ بالتعلم، وهو الإعلام الرحماني الرباني ».... « أين عالم الرسوم من قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين أخبر عن نفسه أنه لو تكلم في الفاتحة من القرآن لحمل منها سبعين وقراً[١]؟... فشتان بين من هو فيما يفتي به ويقوله على بصيرة منه في دعائه إلى الله وهو على بينة من ربه، وبين من يفتي في دين الله بغلبة ظنه... قال أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه في هذا المقام وصحته يخاطب علماء الرسوم: أخذتم علمكم ميتاً عن ميتٍ وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت؛ يقول أمثالنا: حدثني قلبي عن ربي، وأنتم تقولون: حدثني فلان؛ وأين هو؟ قالوا: مات؛ عن فلان، وأين هو؟ قالوا: مات »: « فاسم الفقيه أولى بهذه الطائفة من صاحب علم الرسوم، فإن الله يقول فيهم: (لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ

---

(١) انظر في مثل هذه التحديدات ونصوصها الأدبية: Muh. Stud. II Anm. 4 ويقدر « المهاصر » الشاعر ثقل ذنوبه بحمل بعير، انظر لسان العرب، مادة: قسس جـ ٨ ص ٥٧ س ٧ من أسفل.

إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُون) فأقامهم مقام الرسول في التفقه في الدين والإنذار وهو الــذي يدعو إلى الله على بصيرة[١] ».

وعلى الرغم من ذلك لم يعدل ابن عربي عن أن يخرج للناس شرحه التأويلي للقــرآن على أنه تفسير؛ وإنْ يستوعب هذا الكتاب نشاطه في التفسير، كما لم تصل الإشارات الصوفية التي ذُكرت فيه إلى أعماق القرار الذي وصل إليه ابن عربي بآيات القرآن في كتب أخرى.

وتسود وحدة في الاتجاه وعدم تنوع على وجه العموم في تأويل ابن عربــي للقــرآن. فهو يدير وجوه تفسيره العميقة لقصص القرآن البسيطة في دائرة ضيقة؛ وأكثر ما يدور حولــه هو أحوال الحياة الروحية، وطريق نمو اكتساب المعرفة الحقة، ومظاهر تجلي الله فــي عــالم المشاهدة.

فهو يجد مثلاً إشارات في قصة إخراج موسى الطفل وإلقاء في اليم (الآية ٧ فما بعدها في سورة القصص). فالتابوت، الذي وُضع فيه موسى، هو طبيعته البشرية (الناسوت) بقواهــا الحسية البشرية، وقواها النظرية الفكرية. و« الْيَمّ » الذي أُلقي فيه موسى، هو العلم والمعرفــة العليا؛ وإنما استطاع موسى، ككل إنسان آخر، أنْ ينفذ إلى الثاني بواســطة الأول. كــذلك الأم المرضع تأخذ مكانها في هذا التأويل الخيالي. فرفض موسى كل المراضع ما عدا أمــه هــو (الآية ١٢)، أُريد به الإشارة إلى أنه سيرفع الشرائع الماضية من حيث إنه رسول. الخ[٢].

والطير الذي صنعه عيسى من الطين، والذي صار طيراً حيًّاً حقيقياً، بعد أنْ

(١) لابن عربي حكم شبيه بهذا في القسوة على المتكلمين، انظرْ: Der Islam IX 153
(٢) فصوص الحكم، الفص ٢٥ (جـ ٢ ص ٢٦٩، ٢٨١).

نفخ عيسى في مادته التي هي على هيئة الطير (الآية ٤٩ من سورة آل عمران، والآية ١١٠ من سورة المائدة)، هو النفس المقيدة أولاً بالطبيعة الأرضية (الطين)، والمتهيئة المحومة شوقاً، بوساطة التربية والهداية الصوفية بادئ ذي بدء، إلى معرفة الحقيقة. فبوساطة نفخ العلم الإلهي الحقيقي، تصير أولاً طيراً حقيقياً، أيْ نفساً عاملةً، [مجردة كاملة] تطير إلى جناب القدس بجناح العشق.

وأعسر من ذلك فهماً تأويل الآية ٥٢ فما بعدها من سورة الأعراف[١]: [(وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ) أيْ البدن الإنساني المفصل إلى أعضاء وجوارح وآلات وحواس تصلح للاستكمال على ما يقتضيه العلم الإلهي –. (هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ) — وتأويله ما يؤول إليه أمره (أيْ البدن) من الانقلاب إلى ما يصلح لذلك عند البعث من هيئات وصور وأشكال تناسب صدقاتهم وعقائدهم على مقتضى قوله (في الآية ١٣٩ من سورة الأنعام) « سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُم »، وقوله (في الآية ٩٧ من سورة الإسراء): « وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمْياً وَبُكْماً وَصُمّاً » – (إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ) أيْ اختفى في صور سماء الأرواح وأرض الأجساد في ستة آلاف سنة، لقوله تعالى (في الآية ٤٧ من سورة الحج) « وَإِنَّ يَوْماً عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ »، أيْ من لدن خلق آدم إلى زمان محمد عليهما الصلاة والسلام، لأن الخلق هو اختفاء الحق في المظاهر الخلقية[٢]. وهذه المدة من ابتداء دور الخفاء

---

(١) ما يُذكر من التفسير مأخوذ من كتاب التفسير لابن عربي إذا لم يذكر غيره.

(٢) وإلاّ فالمعتمد لدى المتصوفة هو الحديث الذي نشأ في دوائرهم، والذي يسندون فيه إلى الله هذا القول: « كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف ». وإلى هذا الحديث الذي يُساق بكثرة فائقة في أدب التصوف (انظر العسكري، الشاعر التركي الصوفي، في: G. Jacob, Türkisches Hilfsbuch 3. ed. I 63, 6; 66, 6).

إلى ابتداء الظهور الذي هو زمان ختم النبوة وظهور الولاية[١]، كما قـال (صـلى الله عليـه وسلم) « إن الزمان استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض » لأن ابتداء الخفاء بالخلق هو ابتداء الظهور، فإذا انتهى الخفاء إلى الظهور عاد إلى أول الخلق كما مر، ويـتم الظهـور بخروج المهدي عليه السلام في تتمة سبعة أيام. ولهذا قالوا مدة الدنيا سبعة آلاف سـنة. (ثُـمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) أيْ عرش القلب المحمدي بالتجلي التام فيه بجميع صـفاته ــ. (يَغْشَـى) ليل البدن ظلمة الطبيعة نهار نور الروح (يَطْلُبُهُ) بتهيئته واستعداده لقبولـه باعتـدال مزاجـه سريعاً، وشمس الروح، وقر القلب ونجوم الحواس].

وهناك مثال آخر يظهر في دائرة أضيق؛ وذلك في الآية ١٧ من سـورة طٰـه حيـث يجري الحديث عن تجلي الله بالوادي المقدس:

[(وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى) إشارة إلى نفسه، أيْ الحق، التي هي فـي يـد عقلـه، إذْ العقل يمين يأخذ به الإنسان العطاء من الله ويضبط به نفسه، (قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا) أيْ اعتمد، في عالم الشهادة وكسب الكمال والسير إلى الله والتخلق بأخلاقه، عليهـا، أيْ لا يمكـن هذه الأمور إلاّ بها. (وَأَهُشُّ بِهَا

= يستند أيضاً شاهرخ التيموري في رسالته إلى قيصر الصين يدعوه إلى الإسلام (انظـر: T. W. Arnold, The Preaching of Islam 2nd ed. London 1913 p. 299) وكتب تفسيراً لهذا الحديث في ضوء المـذهب البهائي: عباس أفندي بن بهاء الله (انظر براون في Journ. R. As. Soc. 1892, 438).

(١) في النظم الصوفية تنتهي مرحلة النبوة، التي ختامها محمد إلى مرحلة الولايـة، ويمثلهـا العـارفون المقدسون المزودون بمواهب العلم الرباني الحافلة بالأسرار وتبلغ ذروتها في « خاتم الولاية ». وابن عربي، الذي يأخذ لنفسه حق هذه المرتبة، يذكر تفصيلات بعيدة العمق في علاقة النبوة بالولاية، التـي يميـل إلـى تفضيلها على النبوة من وجهة نظر معينة، ويعالج ذلك الآن باستقصاء تور أندريه في كتابـه: Die Person Muhammeds وغيره.

عَلَى غَنَمِي) أيْ أخبط أوراق العلوم النافعة والحكم العملية من شجرة الروح بحركة الفكر بهـا على غنم القوى الحيوانية. (وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى) من كسب المقامات وطلب الأحوال والمواهب والتجليات..... (قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى) أي خلها عن ضبط العقل. (فَأَلْقَاهَا) أي خلاها وشأنها مرسلة بعد اختفائها من أنوار تجليات صفات القهر الإلهي. (فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى) أيْ ثعبان يتحرك من شدة الغضب.

وكانت نفسه عليه السلام قوية الغضب، شديدة الحدّة، فلما بلغ مقام تجليات الصفات كان من ضرورة الاستعداد حظه من التجلي القهري أوفر، كما ذكر في الكهف، فبدل غضبه عند فنائه في الصفات بالغضب الإلٰهي والقهر الرباني، فصوّر ثعباناً يتلقف ما يجد (قَالَ خُذْهَا) أيْ اضطبها بعقلك كما كانت. (وَلاَ تَخَفْ) من استيلائها عليك وظهورها... (سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الأُولَى) أيْ ميتة فانية صائرة إلى رتبة القوة النباتية التي لا شعور لها ولا داعية. ولإماتته عليه السلام إياها في تربية شعيب صلوات الله عليه، وجعله إياها كالقوى النباتية سُميت عصا؛ ولهذا قيل وهبها له شعيب عليه السلام. (وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِك) أيْ اضمم عقلك إلى جانب روحك الذي هو جناحك الأيمن، لتتنور بنور الهداية الحقانية، فإن العقل، بموافقة النفس وانضمامه إليها وإلى جانبها الذي هو الجناح الأيسر لتدبير المعاش يتكدر ويختلط بالوهم فيصير كدراً جاسياً لا يتنور ولايقبل المواهب الربانية والحقائق الإلهية؛ فأمر بضمه إلى جانب الروح ليتصفى ويقبل نور القدس. (تَخْرُجْ بَيْضَاء) منورة بنور الهداية الحقانية وشعاع النور الأقدس (مِنْ غَيْرِ سُوءٍ) أيْ آفة ونقص ومرض من شوب الوهم والخيال].

وفي الآية ٦٥ فما بعدها من سورة المائدة: (وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُواْ وَاتَّقَوْاْ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلأدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ* وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيهِم مِّن رَّبِّهِمْ لأكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم) أيْ

فلن يُمنع عنهم شيء. ولكن معنى بسيطاً مثل هذا ليس هو المعنى الذي يبدو لنظر المتصوف طبعاً. فلا بدّ أن الله أراد أن يضيف إلى معرفة الناس معنى أعمق. وابن عربي يستخرج المعنى التالي:

[(وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ التَّوْرَاةَ) بتحقق علوم الظاهر، والقيام بحقوق تجليات الأفعال، والمحافظات على أحكامها في المعاملات (وَالإِنجِيلَ) بتحقق عنوان الباطن، والقيام بحقوق تجليات الصفات، والمحافظة على أحكامها (وَ) أحكموا (مَا أُنزِلَ إِلَيهِم) من علم المبدأ والمعاد، وتوحيد الملك والملكوت من عالم الربوبية الذي هو عالم الأسماء (رَّبِّهِمْ لأكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ) أيْ لرزقوا من العالم العلوي الروحاني العلوم الإلهية، والحقائق العقلية اليقينية، والمعارف الحقانية، التي بها اهتدوا إلى معرفة الله ومعرفة الملكوت والجبر (وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم) أيْ من العالم السفلي الجسماني، العلوم الطبيعية والمدركات الحسية، التي اهتدوا بها إلى معرفة عالم الملك فعرفوا الله باسمه الظاهر والباطن، بل بجيمع الأسماء والصفات، ووصلوا إلى مقاميْ التوحيد المذكوريْن].

وكما أشرنا من قبل (انظرْ ص ٢٢١ ــ ٢٢٢)، لم يكن أحب إلى المتصوفة في الاستشهاد بالقصص القرآني لدائرة نظرهم، من الأمر الإلهي الموجَّه إلى موسى في الآية ١٢ من سورة طه: « فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ[١] إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى »[٢].

---

(١) « لما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنْ يدخل الكعبة خلع نعليْه » (ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١٢٨ س ٢٥)، وهي عادة صالحة كانت تتبع قديماً في الجاهلية (انظرْ أخبار مكة للأزرقي جـ ١ ص ١١٨ س ١٠).

(٢) ألف صوفي أندلسي: أبو القاسم بن قسيْ (انظرْ: دائرة المعارف الإسلامية جـ ٢ ص ٤١٧ ب) كتاباً عنوانه: خلع النعليْن، نقل عنه ابن عربي (فتوحات جـ ١ ص ٣١٢ س ١٨). وقد حذر الشعراني (لطائف المنن جـ ٢ ص ٢٩ س ٣) من دراسة هذا الكتاب، لأنه يدور في أفلاك بعيدة العلو حتى يعسر =

فقد ظهر النعلان، والوادي المقدس، دون بحث ولا عناء، متكأً يعتمد عليه في النظر الرمزي، كما دعا ذلك إلى مجموعة كبيرة من وجوه التفسير الصوفي[(١)]. وكذلك ابن عربي يغوص بكليته فيما تعرضه الآية من مواد. فبعد أن يجري أولاً على النعليْن (: الكتاب والسنة، الظاهر والباطن) تأويلاً بالأعمال البدنية (الركوع والسجود الخ) المفروضة بحكم الشريعة، يرى في التجلي الإلهي المحكيّ في تلك الآية اتصالاً روحياً بالألوهية أسمى بكثير من اتصال الصلاة. فقد كان نعلا موسى ــ طبقاً للآثار الواردة ــ من جلد حمار ميت[(٢)]. فكان على موسى ليعقل ما يُوحى إليه فيما حظي به من التجلي الإلٰهي، أنْ يتخلى عن ثلاثة موانع: الجلد وهو ظاهر الأمر، والحمار، أيْ البلادة، وكونه ميتاً. والموت هو الجهل، لأن العلم فقط هو الكائن الحي[(٣)].

= فهمه (لعلو مراقيه عن الفهم، وذكر هذا الكتاب أيضاً في فهرست للكتب الممنوعة (وهو مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس رقم ١٣١٩ لوحة ٣٩ ألف)، ضمت فيه قائمة كتب الشعراني مع بعض التوسع. وعن أبي القاسم هذا ساق ابن عربي (فصوص الحكم، الفص ٢١: زكريا) نظرية في أسماء الله. ويوجد نقل غير مباشر عنه أيضاً في: القسطلاني جـ ٧ ص ٢١٦ س ٢ (على البخاري: تفسير رقم ١٦٧).

(١) كما في الباب الرابع والعشرين من كتاب عوارف المعارف للسهروردي (على هامش كتاب الإحياء للغزالي جـ ٢ ص ١٥١): « والمتجوهر المتجرد من أعراض الأحوال خلع نعليْ النفس والقلب بالوادي المقدس ».

(٣) انظرْ حديث الموطأ جـ ٤ ص ١١٠ س ٥ في ملبس موسى. ولا أستطيع الجزم بما إذا كان في تحديد نوع الجلد الذي صُنع منه النعلان بقية باقية من تصور قديم. فإن من الواجبات التي كانت مفروضة عند قدماء الرومان على زوجة القس الإلهي أن تتخذ نعلها من حيوان مذبوح فحسب، ولا يجوز لها اتخاذهما بحال من حيوان مات موتة طبيعية. (انظر: Fraser, Taboo, the Burden of Royalty 13).

(٣) فتوحات جـ ١ ص ١٩٣.

وقصة يوسف وإخوته في سورة يوسف تأخذ عند ابن عربي صورة من التمثيل بالقوى الروحانية عن طريق التأويل. وقد يكفينا أن نبرز أشخاص هذا التمثيل: فيوسف هو القلب المستعد، الذي هو في غاية الحسن، المومو‍ق عند أبيه يعقوب العقل، المحسود من إخوته العَلاّتَ، أيْ الحواس الخمس الظاهرة، والخمس الباطنة، والغضب والشهوة، هذه اثنتا عشرة. ولكن الإخوة كانوا أحد عشر، فتُستَثْنَى الذاكرة فإنها لا تحسده ولا تقصده بسوء، فبقيت إحدى عشرة على عددهم. وأما حسدهم (المراد الحواس) له، وقصدهم بالسوء فهو أنها لا تريد (الحواس) من يوسف (القلب) إلاّ استعماله إياها في تحصيل اللذات البدنية، وتمنع استعمال العقل القوة الفكرية في تحصيل كمالات القلب من العلوم والأخلاق. وأخو يوسف الذي أحبه أبوه إلى جانب يوسف، هو القوة العاقلة العملية، من أم يوسف القلب، التي هي راحيل، النفس اللوّامة، التي تزوجها يعقوب العقل، بعد وفاة: لِيَا، النفس الأمارة بالسوء.

على هذه الأشخاص ينبني التمثيل، ويعطى كل شخص يظهر فيها على التتابع دوره في التحليل النفسي كذلك: زليخا، صاحبا السجن، حامل الخبز، عاصر الخمر الخ.

وتبعية التصوف للفلسفة الأفلوطونية الحديثة تجعل من اليسير فهم أن ابن عربي ــ كما أمكن أن نرى ذلك ــ يعمل كثيراً بأفكار الفلسفة الإغريقية وأنظارها، ويُدخل هذه الأفكار والأنظار في مضمون آيات القرآن. وهذا يذكّر بالطابع الخاص الذي وسم به فرفريوس تفسير أوريجن للكتاب المقدس عن طريق التأويل، من أنه يحمّل الكتب اليهودية بالأفكار الإغريقية[١].

---

(١) انظر:
Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in des ersten drei Jahrhunderten (ed. 3, 1915) I 470.

ويُؤخذ من الكتب الإسلامية أنه كان معروفاً أيضاً لدى ابن عربي ما تلقاه المتصوفة بترحاب عظيم، وهو حصر أفلاطون الرباعيُّ للفضائل الأصلية وربطها بأقسام النفس. وكغيره من معتنقي الأفلوطونية الحديثة الإسلاميين[١] (وأيضاً اليهود) تمكن ابن عربي من هذه النظريات الأخلاقية، التي يمكن صدورها أيضاً عمن هم غرباء على الفلسفة[٢]، وأعلنها على لسان محمد بأمر من الله. وذلك أنه قد علق على عدّ خصال المؤمنين المتقين في الآية ١٧٧ من سورة البقرة على النحو التالي:

(وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ... وَآتَى الزَّكَاةَ) من باب العفة التي هي كمال القوى الشهوانية ووقوفها عند حدها فيما يتعلق بها (وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ) من باب العدالة المستلزمة للحكمة التي هي كمال القوة النطقية.... (الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء والضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ) من باب الشجاعة التي هي كمال القوة الغضبية.

ولا تقتصر طريقة التأويل على الآيات القصصية والتعليمية، بل تجري كذلك بمقدار كبير في الآيات التشريعية من القرآن. ويمكن أن يرينا ذلك مثال رقيق نسبياً، لا يتعلق بمراسيم العبادة، لا بالناحية الفقهية، بل بالشريعة الإنسانية في القرآن.

ذلك أنه إذا قيل عن المؤمن البار الفاضل في الآية ١٧٧ من سورة البقرة أنه هو من « آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ » لم يقنع الصوفي المتطلع إلى التأويل بهذا المعنى الإنساني البسيط فحسب، بل لا بدّ أن ينطوي هذا أيضاً على ما هو أعمق من ذلك. فنبغي

(١) انظر كتاب حقيقة النفس ص ١٨.
(٢) ذُكرت عن الشافعي في الإحياء جـ ٤ ص ٤١٢. وفي ذلك التعبير أيضاً يتفق معنى العفة مع ما ذكره.

أن يفهم من المال العلم الذي هو مال القلب...؛ وذوو القربى: هي القوى الروحانية القريبة إلينا؛ واليتامى: هي القوى النفسانية لانقطاعها (مثل اليتامى من الأطفال) عن نور الروح الذي هو الأب الحقيقي، والمساكين: هي القوى الطبيعية لكونها دائمة السكون لثواب البدن (فالسكون من مادة مسكين)، وعلمها علم الأخلاق والسياسات الفاضلة؛ ثم إذ ارتوى (الإنسان) من العلم، علم المعارف والأخلاق، والآداب والمعايش جملةً وتفصيلاً، وفرغ من نفسه، أفاض على أبناء السبيل، أيْ المساكين والسائلين، أيْ طلبة العلم؛ وأخيراً الأسرى المطلوب فك رقابهم، هم عبدة الدنيا والشهوات الذين أوجب الله فك رقابهم في القرآن.

وهذا الاتجاه في تفسير النص، الذي يوائم الاستعداد العقلي عند الرجل الشرقي، ترك تأثيراً ظاهراً إلى أحدث الأزمنة، حتى في شرح القطع الأدبية المتصلة اتصالاً تاماً بالشئون الدنيوية، وإنْ كان ذلك في قالب الرياضة الذهنية. ولا يمكن ذكر مثال أصدق تعبيراً عن ذلك مما فعله الشيخ أحمد السجاعي[١] (المتوفى سنة ١٧٨٣م) الرفيع المكانة في زمنه، والذي تصدى للأغنية المصرية المشهورة:

أبو قردان   زرع فدَّان[٢]

الخ، فألف شرحاً رمزياً لها، جعل فيه النبات، والشرطي، والطين، والسكين الخ ما ذُكر، مظاهر قوى وميول نفسانية[٣].

* * *

(١) انظر ترجمته وفهرست مؤلفاته الفائقة الكثرة (بما في ذلك كتبه في التصوف أيضاً) في: الخطط الجديدة لعلي مبارك، ١٢، ص ٩ وما بعدها.
(٢) انظر ZDMG XXX 913
وانظر (الفوائد اللطيفة في تخريج قولهم أبو قردان على الطريقة المنيفة)، مخطوطة بمكتبة القاهرة.
(٣) انظر فهرست دار الكتب بالقاهرة (ط ١) جـ ٤ ص ٢٩٠ س ١٣.

وإذا كنا حتى الآن قد رافقنا ابن عربي في مسالك تطبيقاته المختلفة لتفسير المتعــرج الملتوي في التأويل، فلا يجوز لنا أن نُغْفِلَ في وصل ذلك، لتبيان الطابع الخاص لطريقته تبياناً كاملاً، إبراز علامة حاسمة في فهم تلك الطريقة وقدرها حق قدرها، وهي علامة يشترك فيها ابن عربي مع آخرين ممن اعتادوا هذه الأسلوب الصوفي في التفسير.

فقد عبّر الغزالي مثلاً تعبيراً حاسماً عن هذه الفكرة، وهي أن التفسير بطريق التأويــل لا يقف تجاه القيمة الحقيقية للتفسير الظاهر بقصد المعارضة والإبطال؛ بل لا يعنى التأويل إلاّ رفع تأثير المنطوق اللفظي إلى مرتبة أعلى بالنسبة إلى الخيرة المصطَفْين، وزيادة محصــوله التعليمي لهم. وفي رسالته التي أشرنا إليها من قبل (ص ٢٢١): « مشكاة الأنــوار »، التــي تعمق فيها إلى أعماق لا قرار لها من التفسير الصوفي، أتبع شرحه « لخلع النعليْن » (انظــرْ: ص ٢٢١ ــ ٢٢٢) بالقانون الموضِّح التالي، الذي ينطبق في نظره على كل تأويل: « لا تظنّ من هذا الأنموذج وطريق ضرب الأمثال رخصة منى في رفع الظواهر واعتقاداً في إبطالهــا حتى آقول مثلاً: لم يكن مع موسى نعلان، ولم يسمع الخطاب بقوله: « اخْلَعْ نَعْلَيْك »، حاشــا لله، فإنّ إبطال الظواهر رأي الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العَالَمَيْنِ، وجهلــوا جهلاً بالموازنة بينهما؛ فلم يفهموا وجهه؛ كما أن إبطال الأسرار مذهب الحشوية، فالذي يجرد الظاهر حشوي، والذي يجرد الباطن باطني، والذي يجميع بينهما كامل،... بل أقول: موســى فهم من الأمر بخلع النعليْن، اطراح الكونيْن، فامتثل الأمر ظاهراً بخلع النعليْن، وباطناً بخلــع العَالَمَيْن ».

كذلك يقف مثل هذا الموقف من قول النبي: « لا تدخل الملائكة بيتــاً فيــه كلــب أو صورة »، فليس لأحد أن يقتني الكلب في البيت ويقول: ليس الظاهر مراداً، بل المراد تخليــة بيت القلب عن كلب

الغضب[١].. وكذلك ترى الكامل لا يسمح لنفسه بترك حدٍّ من حدود الشرع، مع كمال البصيرة، فهذه مغلطة، منها: ما وقع لبعض السالكين[٢] في إباحة طي بساط الأحكام ظاهراً[٣] (كأنما نستمع هنا أيضاً إلى صدى تعليم فيلون المشهور: De migratione Abr. 16. 89-93) حيث يقول في تمييز طابع الفلسفة اليهودية[٤] الهلِّينستية: « وهي في الوقت الذي تذهب فيه إلى جعل المأثورات الجافّة سائغة مقبولة عن طريق الرمزية والتأويل، تتمسك مع ذلك بالحقائق والأوامر على ظواهرها »[٥].

وابن عربي، الذي أشرنا من قبل إلى تأثره بالغزالي؛ يُخضع تفسيره الذي نحا فيه منحى التأويل إخضاعاً تاماً لوجهة النظر التي أخذ بها الغزالي في نظرته إلى القرآن. وهو على وجه العموم شديد الحيطة أحياناً في تطبيق التأويل. ويمكن في غير النَّدرة أن نلاحظ على هذا الصوفي الأصيل، الكثير التوسع والاستطراد فيما عدا ذلك، نزعة إلى الاعتدال السني المحافظ[٦]. وهو لا يستطيع أن ينكر

---

(١) وضح الغزالي هذا أيضاً على وجه الخصوص في الإحياء ج ١ ص ٤٩.

(٢) انظر على الأخص جدله (في الإحياء ج ٣ ص ٣٨٣) مع أهل الإباحة الذين يضعهم في صف المغترين بالشيطان، وكذلك يقول (إحياء ج ٤ ص ٨٨): « فمن لا يطلع على أحكام الشرع في جميع أفعاله لم يمكنه القيام بحق الشكر أصلاً ».

(٣) مشكاة الأنوار ص ٣٥ ــ ٣٧.

(٤) انظر: Geiger, Jued Zeitschrift f. Wiss. u. Leben XI 227.

(٥) وإلى مثل ذلك ينزع الكركساني من اليهود القرائين في تأويلات الأحكام الكتابية انظر Poznanski في:

K. Kohler-Festschrift (Studies in Jewish Litrature, Berlin 1913) 255.

(٦) ولنلاحظ مثلاً وجهة نظره إلى فكرة الاستغراق في الألوهية وإضعافه فكرة وحدة الوجود (انظر ص ٢٢٣)، راجع أيضاً:

Kremer, Gesch. d. herrsch. Ideen des Islams 104 ff.

تبعيته، من حيث هو صوفي أيضاً، لمذهب الظاهريين الذين يتبعهم في علم الفقه[١]، فهو يتأبى على الإغراء بالتأويل في نقاط كنا ننتظر أن يفسرها عن طريقه.

فإذا جرى الحديث مثلاً في الآية ١٦٩ من سورة آل عمران عن الشهداء: « وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً، بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ » لم يبحث ابن عربي في ذلك عن معنى متأول أو مجازي، بل هو يتطلب الفهم الظاهر لحياة الشهداء « كحياة زيد وعمرو » بين أظهرنا. ولا يُقال في الشهداء أموات لنهي الله عن ذلك، لأن الله أخذ بأبصار الخلق عن إدراك حياتهم، كما أخذ بأبصارهم عن إدراك الملائكة والجن مع معرفتنا أنهم معنا حضور[٢].

وهو يؤمن إيماناً واضح النتائج بالقاعدة الموضوعة، التي تعترف بتفسير متساوق بعضه مع بعض، يعرض حقائق ذات نصيب من الصحة واحدة إلى جانب آخرى؛ وهذا موقف يتمسك به أيضاً متصوفة متأخرون من أهل التأويل[٣].

---

(١) انظر: Die Zahiriteu 186 ، وهو في الثامن والثمانين من الفتوحات المكية، في معرفة أسرار أصول أحكام الشرع، يحدد الإجماع تحديداً دقيق المطابقة لمذهب أهل الظاهر، على أنه اتفاق الصحابة، ويرفض رفضاً حاسماً في نفس الوقت القول بالرأي مصدراً من مصادر التشريع، انظرْ أيضاً شعره في مطلع الباب ٣٠٨ من الفتوحات.

(٢) انظر: الفتوحات المكية جـ ١ ص ٤٦٧ س ١٦، و٥٣٥ س ١٢ من أسفل، في بيان حكمة ترك الصلاة على الشهيد المقتول في المعركة وعدم غسل جثته.

(٣) ويبرز ذلك على أوضح صورة في كتب التفسير التي يُساق فيها كلا مذهبيْ التفسير، الظاهري والباطني، أحدهما إلى جانب الآخر مباشرةً على قدم المساواة. ومن ذلك تفسير نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري (غرائب القرآن ورغائب =

وحسبنا أنْ نشير إلى التصريح المبدئي، الذي عقب به الإمام الصوفي: تاج الدين بن عطاء الله الإسكندري (المتوفى ١٣٠٩م)، على نخبة من تأويل مواضع القرآن والحديث للصوفي المشهور: أبي العباس المرسي، تلميذ أبي الحسن الشاذلي، حيث يقول: « اعلمْ أن تفسير هذه الطائفة (الصوفية) لكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم بالمعاني الغريبة، كما مضى من فهم الشيخ قوله... (بعض أمثلة) فذاك ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جلبت الآية له ودلت عليه في عرف اللسان؛ وثَمَّ أفهام باطنة تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه... فلا يصدَّنَّكَ عن تلقي هذه المعاني منهم، أن يقول لكَ ذو جدل ومعارضة هذا إحالة لكلام الله عزّ وجل وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، فليس ذلك بإحالة، وإنما يكون إحالة لو قالوا: لا معنى للآية إلاّ هذا. وهم لم يقولوا ذلك بل يقرّون الظواهر على ظواهرها مراداً بها موضوعاتها، ويفهمون من الله ما أفهمهم، وربما فهموا من اللفظ ضد ما قصده واضعه[١] ».

كذلك في غير كتابه الخاص بالتفسير، يعتاد ابن عربي ــ إذا استعمل آية من القرآن في معنى لا يطابق معناها الظاهر، تأييداً لمذهبه ــ أنْ يضيف هذا الاحتراس: هذا « من باب الإشارة لا من باب التفسير »[٢]، و: « ولاح لي

= الفرقان) المطبوع على هامش تفسير الطبري، فهو يسوق من آية لأخرى وجهيْن من الشرح: أولاً التفسير (المطابق لظاهر اللفظ)، ثم التأويل (أيْ عن طريق الإشارة) وألف النيسابوري كتابه في مطلع القرن الثامن الهجري (انظر Schwarz في: ZDMG LXIX 300 ff . وانظر بحثاً لي قبل ذلك في نفس المجلة: LVII 395)، وهو نفسه يتحدث في مناسبة الآية ٥١ وما بعدها من سورة الإسراء (جـ ١٥ ص ٤٩) عن سبعة قرون خلت من قبل.

(١) من كتاب مناقبه لابن عطاء الله الاسكندري (على هامش لطائف المنن لعبد الوهاب الشعراني، المطبعة الميمنية بالقاهرة ١٣٢١هـ) جـ ١ ص ١٦٦ ــ ١٦٩ (وانظر بروكلمان جـ ٢ ص ١١٨ رقم ١٥).

(٢) الفتوحات المكية جـ ٤ ص ١١ س ٧ من أسفل، و٤٨٢ س ١١.

خلف ستار هذه الآية »[١]. ومما يميز الطابع الخاص للروح التي يعرض بها تفسيره بوساطة التأويل، تسميته ذلك التأويل بأنه روح ألفاظ القرآن[٢]. وهذا التعبير « بالروح » يحبب استعماله أيضاً للغزالي في تسمية مثل ذلك[٣]. ولا ريب أنه يقصد في ذلك إلى القول بأن التفسير الظاهر أيضاً يحتفظ بصحته على أنه الجسم الظاهر للألفاظ.

ويصرّح عن ذلك بوضوح في مناسبة نظره في الآية ١٠ فما بعدها من سورة سبأ، حيث يقول الله عن داود: « وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ* أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ »، فمعنى هذا عند ابن عربي أن القلوب القاسية يُلَيِّنها الزجر والوعيد تليين النار للحديد، وما ألان الحديد إلاّ لعمل الدروع الواقية.. أيْ لا يتَّقى الشيء إلاّ بنفسه، لأنّ الدرع يتقى بها السنان والسيف والسكين والنصل: فاتقيتَ الحديد بالحديد، فجاء الشرع المحمدي بأعوذ بك منك[٤]، فافهم فهذا روح تليين الحديد[٥]. فإلانة الحديد هي تعليم القلوب التي هي في

---

(١) في الكتاب السابق جـ ١ ص ٢٠٧ س ١٠.

(٢) فصوص الحكم، الفص السابع عشر (داود، جـ ٢ ص ١٩٠ س ٣)، والفص الثاني والعشرون (موسى، جـ ٢ ص ٢٧١ س ١٥) « معنى ذلك الاسم وروحه »، والفص السابع والعشرون (محمد، جـ ٢ ص ٣٢٠ س ٤): « روح المسألة »، والشراح يفسرون ذلك عادة بكلمة: سر.

(٣) التبر المسبوك (مطبعة الأدب بالقاهرة ١٣١٧هـ) ص ٢٠، وفيه أن العاقل هو من ينظر إلى أرواح الأشياء وحقائقها ولا يغتر بصورها ـــ. وفي الأحياء جـ ١ ص ١٩١ س ٥: روح المسجد، وفيه س ١٤: سر الأصابع وروحها الخفي، وفيه ص ٢٢٥ س ٧ من أسفله: روح الصوم وسره. أيْ المعاني الباطنة فيه (وانظرْ ص ٢٢٦ س ١٢). وفيه جـ ٤ ص ٢٢ س ١١: روح الختم، وانظرْ أيضاً أمثلة كثيرة لذلك في نفس الصفحة.

(٤) انظرْ في صيغة الدعاء: أعوذ بك منك ZDMG XLVIII 97.

(٥) فصوص الحكم، الفص السابع عشر.

صلابة الحديد، والتي تتلقى بذلك دروعاً واقية لها من هجمات الأسلحة من نفس المادة، فالوقاية ليست آتية من ناحية غريبة، بل من نفس الموضع المسبب للخطر. والقلوب المهددة تصير بوساطة التقوى والورع هي المنقذة لنفسها. هذا هو التأويل. لا يقصد بذلك إلى إنكار حقيقة العمل والتقدير المضني الذي قام به داود الملك.

وبعد أن فسر ابن عربي بطريق التأويل معجزة النبي صالح، حيث أخرج ناقة من الصخر (في الآية ٧٣ فما بعدها من سورة الأعراف) يتبع تأويلاته العميقة بالتصريح التالي: « هذا هو التأويل، مع أن الإقرار بظاهرها واجب، فإن ظهور المعجزات وخوارق العادات حق لا ننكر شيئاً منها ».

وفي مناسبة الآية ٥٤ من نفس السورة، يصرح بأن المعنى المقدس المراد من العرش الإلهي هو المعنى الظاهر، وهو السماء التاسعة التي تنتقش فيها صور الكائنات بأسرها؛ وله مع ذلك معنى أعمق: وهو العقل[١] المرتسم بصور الأشياء على وجه كلي، المعبر عنه ببطنان العرش.... وهو محل القضاء السابق، فالاستواء لله قصد الاستعلاء على العرش بالتأثير في إيجاد الأشياء بإثبات صورها عليه قصداً مستوياً من غير أن يلوي إلى شيء غيره.

وفي مناسبة الآية ٣٨ فما بعدها من سورة هود (قصة الطوفان وسفينة نوح) يعطي دلالة، غير قابلة للشك، على هذا الانقسام في عقيدته في التفسير: « تفسيره

---

(١) انظر تفسيره للآية ٧ من سورة هود، حيث فهم العرش في قوله: « وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء » بمعنى العقل الذي يصدر بطريق الفيض عن الحقيقة الأولى والذي هو الأصل الأول للعالم المادي. وكذلك الغزالي (في: إلجام العوام ص ١١) يفسر استواء الله على العرش بمعنى مقارب، حيث يُؤخذه من كلامه أن الله ينظم أمور العالم بوساطة العرش. الذي نقشت فيه صور جميع القوالب، كما تنتقش في ذهن الصانع القوالب التي يريد صنعها قبل مباشرة ذلك الصنع. وعلى هذا يفسر « العرش » عند الأفلوطونيين الحديثين والمتصوفين بالعقل الأول الأول الصادر عن الله بطريق الفيض. انظرْ: كتاب حقيقة النفس ص ٤٤ تعليق ٨.

على ما دل عليه الظاهر حتى يجب الإيمان به، وصدق لا بدّ من تصديقه كما جاء في التواريخ من بيان الطوفان وزمانه وكيفيته وكميته ». وأما التأويل فمحتمل فالطوفان بحر الهيولى (المادة) الذي يغرق فيه من غلبته المادة، وينجو المرء منه بمتابعة نبي وتزكية نفس، كما قال النبي عليه الصلاة والسلام: « مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركب فيها نجا، ومن تخلف عنها غرق ». وصنع نوح للسفينة معناه أنه اتخذ شريعة من ألواح الأعمال الصالحة، وَدُسُر العلوم التي تنظم بها الأعمال وَتَحْكم.

ويتحدث عن ذلك بأوفى تعبير في مناسبة سورة الفيل. فقد قصد الملك أبرهة الحبشي بالفيلة إلى الكعبة المقدسة في مكة، لتخريبها وصرف الحجاج عنها ففوّت الله عليه غرضه، وأرسل جماعةً من الطير فأفنت جيشه، ملقيةً عليه حجارة من سجيل، وجعلهم بذلك « كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ». ويُفَسَّر ذلك عادةً بطاعون الجدري أرغم الملك أبرهة على الانسحاب. وابن عربي يقول: « قصة أصحاب الفيل مشهورة، وواقعتهم كانت قريبة من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ وهي إحدى آيات قدرة الله، وأثر من سخطه على من اجترأ عليه بهتك حرمه؛ وإلهام الطيور والوحوش أقرب من إلهام الإنسان، لكون نفوسهم ساذجة. وتأثير الأحجار بخاصية أودعها الله تعالى فيها ليس بمستنكر. ومن اطلع على عالم القدرة، وكُشف له حجاب الحكمة عرف لِمِّيَّةَ أمثال هذه. وقد وقع في زماننا مثلها من استيلاء الفأر على مدينة أبيوَرْدْ، وإفساد زروعهم ورجوعها في البرية إلى شط جيحون، وأخذ كل واحدة منها خشبة من الأيكة التي على شط النهر وركوبها عليها وعبورها بها من النهر، وهي (أي قصة الفيل) لا تقبل التأويل كأحوال القيامة وأمثالها. وأما التطبيق (أيْ مقابلة الأحداث التاريخية بالحقائق العليا) فإن أبرهة هو النفس الحبشية[1] المظلمة التي قصدت تخريب كعبة

(١) في النفس الحبشية، راجع جـ ٢ ص ٢٠٧ من تفسير ابن عربي: استيلاء حُبْشة القوى النفسية.

القلب، الذي هو بيت الله بالحقيقة، وأراد أنْ يصرف حجاج القوى الروحانية إلى قلس الطبيعة الجسمانية التي بناها وأراد تعظيمها.

وهكذا يفسر ابن عربي تفصيل حملة أبرهة، وتخييب أمله، بأعمال نفسيه أخلاقية: الطير، الحجارة المرمية، وكل ما عدا ذلك من الظواهر المرافقة. حتى الفيل لا يفلت من ذلك التأويل، فهو شيطان الوهم الذي لا ينهزم عن جنود العقل. بل يستطيع ابن عربي أيضاً أن يعضد هذا التأويل بكلمة للنبي: « إن الشيطان ليضع خرطومه على قلب ابن آدم فإذ ذُكر الله خنس ».

هذا هو ما يطلق عليه ابن عربي، خلافاً للتأويل، اسم التطبيق، أيْ المحاذاة والموازاة. في الأول يكشف التفسير الصوفي المعنى الحقيقي، المحجوب تحت كلمات يبدو أنها غير ذات دلالة؛ وفي الثاني يحتفظ المعنى اللفظي الظاهر بحقه الكامل؛ فإذ أخبر عن المعجزات، وجب الاعتقاد الحرفي بتحقق هذه المعجزات. وإذا قص أحداثاً عن أشخاص أو أمم، وجب اليقين بالحصول التاريخي لهذا القصص. والتفسير يضع هذه القصص، على طريق الوعظ والتأثير الخطابي فحسب، في موازاة أحداث العالم الروحاني، ويناسب بين هذه وتلك (وهو التطبيق). فلا يجوز لأحد أنْ يشكّ في أن هناك طبائع حقيقية تسمى: الجن أو الشياطين. ويجب الإيمان حرفياً بما ورد من استراقها السمع من العالم الأعلى، كما في سورة الجن. ولكن لا يخرج عن الإمكان كذلك تفسير الجن بالقوى النفسانية. وهذا أيضاً عن طريق التطبيق.

وهذا الاقتصار على التطبيق إلى جانب التفسير يأخذ على وجه ملحّ تماماً صورة الضرورة في المواضع التشريعية من القرآن. ففي الأوامر المتعلقة بالغنيمة التي يغنمها المسلمون في حروبهم مع الكافرين، يقرر القرآن ما يأتي: « وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ » (في الآية ٤١ من سورة الأنفال)، ويقول ابن عربي: هذا: « لا يقبل التأويل

بحسب ما ورد من الواقعة. وإنْ شئت تطبيقه على تفاصيل وجودك أمكن أن تقول: واعلموا أيها القوى الرحاونية أنما غنتم من العلوم النافعة، والشرائع المبنى عليها الإسلام في قوله: بُني الإسلام على خمس، فأن لله خمسه، وهو شهادة لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله »؛ ثم يطبق الأركان الأخرى على أعمال القوى النفسانية، على النحو الذي أمكن من قبل (ص ٢٣٣) أن نعرفه في مثال آخر.

وبهذا يريد ابن عربي أن يستعمل التطبيق، لكن لا بأن يخلع الشريعة من مكانها ويبطلها عن طريق التأويل، كما هي طريقة الإسماعيلة الباطنية بل هو يلغي إلغاءً تاماً كل ارتباط عملي بالفهم المجازي للشريعة.

وهو يُعْنَى في الفتوحات المكية بمزاولة هذه الأنظار على وجه الاستقصاء في التشريعات القرآنية والمتأخرة المستنبطة. وهو يتناول قسم كبير من ذلك الكتاب الذي هو أعظم كتب ابن عربي، من وجهات النظر المذكورة، كل تفصيل الفروض الأساسية الخاصة بمراسيم العبادة في الإسلام (الصلاة، الزكاة، الصيام، الحجّ) والمتصلة بأحكام الفقه[1]، كما يتناول، إلحاقاً بشريعة الحجِ، عشرة نصوص من الحديث متصلة بذلك. وهو يصدر عن أن الله خاطب الإنسان بجملته وما خص ظاهره من باطنه ولا باطنه من ظاهره: فالظاهر عمل البدن والباطن أفكار النفس الداخلية. وعلى ذلك فقد ضل وأضل الباطنيون، الذين أخذوا الأحكام الشرعية من جانب واحد، وصرفوها إلى بواطنها ولم يتركوا من حكم الشريعة في الظاهر شيئاً؛ كذلك أهل الظاهر الذين اكتفوا بفهم الأحكام فهماً سطحياً ناقصاً، وإنْ كانوا أفضل من الأولين، ولم يحرموا من السعادة. « والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن، وهم العلماء بالله بأحكامه[2] ».

(١) الفتوحات المكية (جـ ١ ص ٣٢٥ ــ ٧٦٣ الباب السابع والستون وما بعده).
(٢) نفس الكتاب والجزء ص ٣٣٤ س ١٢ من أسفل.

« فلما علمنا أنّ الله قد ربط بكل صورة حسية روحاً معنوياً بتوجه إلٰهي عن حكم اسم رباني، لهذا اعتبرنا خطاب الشارع في الباطن على حكم ما هو في الظاهر قدماً بقدم لأن الظاهر منه هو صورته الحسية، والروح المعنوي في تلك الصورة هو الذي نسميه: الاعتبار في الباطن، من عبرت[1] الوادي إذا جزته وهو قوله تعالى (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ)، أيْ جوزوا مما رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ما تعطيه تلك الصور من المعاني والأرواح في بواطنكم، فتدركونها ببصائركم، وأمر وحث على الاعتبار، وهذا باب أغفله العلماء، ولاسيما أهل الجمود على الظاهر، فليس عندهم من الاعتبار إلاّ التعجب؛ فلا فرق بين عقولهم وعقول الصبيان الصغار، فهؤلاء ما عبروا قط من تلك الصورة الظاهرة كما أمرهم الله، والله يرزقنا الإصابة في النطق، والإخبار عما أشهدناه وعلّمناه من الحق علم كشف وشهود وذوق. فإن العبارة عن ذلك فتح من الله تأتّى بحكم المطابقة ».

بهذا التوضيح يقدم ابن عربي تفسيره الروحاني لشريعة الزكاة العامة والخاصة[2].

فالاعتبار بالنسبة إلى الشريعة تعبير عن نفس الطريقة، التي عرفناها باسم التطبيق، في إجرائها على التفسير، وكما يتطلب ابن عربي في التطبيق الاعتراف بالمعنى الظاهر على وجه الاستيفاء إلى جانب معنى التأويل، كذلك لا يريد في تفسير أبواب الفقه وفصوله بالتأويل الباطني أن يلغي حتمية مباشرة الأعمال في الظاهر. فهو لا يقتصر في مثال واحد (بحث المسألة الشرعية: هل

(١) هذا الاصطلاح وضعه ابن عربي بتوجيه من الغزالي ــ كما يبدو ــ فقد صاغه في الإحياء جـ ١ ص ٤٩ للدلالة على كل تفسير باطني لنصوص التشريع مع الاحتفاظ بالدلالة المستفادة من ظاهر النص.

(٢) فتوحات جـ ١ ص ٥٥١، وما نذكره في النص ليس دائماً ــ بطبيعة الحال ــ هو النص الحرفي لتعبير ابن عربي الفضفاض.

يجوز أداء الصلاة في داخل الكعبة؟) على توضيح تحفظه واحتراسه: « وبعد تقرير الحكم في الظاهر الذي شرع لنا وتعبدنا به ولم نمنع من الاعتبار، بعد هذا التقرير فنقول... ».

وما يقوله في ذلك ليس تأويلاً وإنما هو رمز وإشارة. حتى في الأحوال التي يقع فيها اختلاف حول دقائق متفرقة من عالم الظواهر والقوالب بين مدارس الفقه، يتجه إلى استخراج مقصد رمزي لكل رأي ومذهب. ويظل في كل ذلك سنياً محافظاً على طول الخط؛ بل هو يحدوه الإحساس أن يبرز لعلماء الشريعة ذوي الجفاف والجمود كنوز الشرع الخفية، ويستخرجها من أعماق مكامنها، دون غض ولا تهوين من قيمة الخير والنفع الموجود على سطحها الظاهر.

---

(١) فتوحات جـ ١ ص ٣٣٤ س ٤ من أسفل.

(٢) انظرْ: Der Islam VI 301

(٣) انظرْ: Vorlesungen 46, 11 v. u.

محظور من حلول أو تحديد ». ومثل ذلك قوله على لسان رسوله: « جعــت فلــم تطعمنــي، مرضت فلم تعدني، ظمئت فلم تسقني[١] ». ففي كل هذه الأقوال مال كلام الله ممــا يقتضــيه جلاله من الغنى على الإطلاق عن العالميْن إلى تعبيرات يبدو في الظاهر أنها تتــاقض ذلــك. والسر الحقيقي في ذلك الميل لا يفهمه إلاّ العلماء الراسخون. وينبغي ستر هذا عن الجاهل. ـــ ومرد هذا إلى أن ابن عربي يستخرج أن لفظ: عار (ومنه العورة) له معنى: الميــل، ومنــه: الأعور، فإن نظره مال إلى جهة واحدة[٢].

وتشريع عدم جواز الصلاة للمرأة وهي مكشوفة الرأس[٣]، يجــد التفســير البــاطني التالي: المرأة [في الاعتبار] هي النفس، والرأس من الرياسة، ويجب على الــنفس أن تغطــي رأسها، أيْ تستر رياستها بين يديْ ربها، دلالة على افتقارها إلى الله، وطرح كل تفكيــر فــي العظمة والفخر بالتذلل والخضوع.

وقصر الصلاة وإتماماه يرمزان على وجه خاص إلى المعرفة الحاصلة عــن طريــق المشاهدة والكشف أو عن طريق الاستدلال والفكر[٤].

ولما كانت الزكاة، من وجهة اللغة والاشتقاق، معناها الطهارة، فقد فسر ابــن عربــي عن طريق الرمز والإشارة تعيين الأصناف الثمانية التي أوجب الشرع

---

(١) راجع الفتوحات المكية جـ ٤ ص ٤٥١، وانظرْ في هذا الحديث: Revue des Etudes juives XLIV 68 وراجع: إنجيل متى، الإصحاح ٢٥ فصلة ٣٦ وما بعدها.

(٢) فتوحات جـ ١ ص ٤٠٧.

(٣) فتوحات جـ ١ ص ٤٠٨ س ٨ من أسفل، وابن عربي لا يقول بالتفرقة التي تجعلها أكثر مدارس الفقــه في هذه المسألة (انظر: Der Islam VI 302) بين المرأة الحرة والأمة.

(٤) فتوحات جـ ١ ض ٧١ س ٩.

الزكاة فيها، فحملها على التطهير الخلقي التهذيبي لثمانية أعضاء جسمانية أحصاها عداً. أما صدقة التطوع فقد فسرها بتعميم التطهير لجميع بدن الإنسان.

ويفسر عن طريق الاعتبار أحكام من أخرج الزكاة فضاعت، بمن أعطى الحكمة من ليس أهلاً لها فأضاعها بذلك. ــ وعلى النقيض من ذلك يقول فيمن مات بعد وجوب الزكاة عليه، فمثله مثل العالم الذي يمنع علمه عن المريد الصادق الجدير بالتعليم؛ ومثل ذلك العالم يسلبه الله علمه فذلك موته بعد وجوب الزكاة، فإن الجهل موت، قال [تعالى]: « أَوَ مَن كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ » (في الآية ١٢٢ من سورة الأنعام[١]).

كذلك يفسر بهذه الروح من الاعتبار والتأويل أحكام غسل الميت. فالمسألة المتعلقة بحالة: هل يجوز غسل المرأة زوجها وغسله إياها، يحملها على مسألة: هل يجوز للمريد (وهو الطرف الناقص الذي يساوي بإزاء شيخه المرأة بالنسبة إلى زوجها) أن ينبه شيخه إذا رآه فعل ما لا يقتضيه الطريق الصوفي، وإلى أي حد يجوز للشيخ أن يحذر مريده إذا رآه فعل معصية بالنظر إلى مذهبه، وهي طاعة في اجتهاد المريد ونظره المستقل؟.

ومن المسائل المختلف عليها: هل يجب الغسل على من غسل ميتاً (لأنه تنجس بذلك نجاسة شرعية)، أو لا يجب ذلك؟ فيجري ابن عربي تخريج ذلك الاختلاف[٢] على الوجه التالي: العالم إذا علم غيره (أيْ الجاهل وهو الميت)

(١) فتوحات جـ ١ ص ٥٥٧ ــ ٥٥٩.

(٢) راجع: صحيح الترمذي جـ ١ ص ١٨٥، وابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ١٤٥ س ١٠، و١٧٩ س ٢٥، جـ ٥ ص ٣٦ س ١١، والحكم بالنفي في هذه المسألة لم يصدر دون ملاحظة وجهة النظر الفارسية إلى جثة الميت، وقد حاربها الإسلام (انظر: ZDMG LIII 383 Anm. 3)، ولكن الغزالي يرى استحباب هذه الأحوال (انظر الإحياء جـ ١ ص ١٣٥ س ٨) وهو لم يعرف أسباب الرفض عن فقيه أقدم وأكثرة خبرة بالعادات الفارسية.

وطهره من الجهل بما حصل له من العلم (وهذا هو الغسل)، فإن كان علّمه وهو يعتقد أنه تلقى علمه من الله وأن الله هو المعلم مثل قوله: « الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ »، فلا غسل عليه، فـإن الله هو الغاسل لذلك الجاهل من علمه بما علمه الله على لسان هذا الشيخ؛ وإنْ كـان الغاسـل (أيْ المعلم) علمه بنفسه، وغاب في حال تعليمه عن شهود ربه أنه معلمه على لسانه، وجب عليـه الغسل من تلك الغفلة التي حالت بينه وبين الحضور مع ربه في ذلك التعليم[١].

وفي الحديث ــ وتتناول الحديث أيضاً طريقة الصوفية في التأويل[٢] ــ الـذي يحـرم على المرأة أن تنطلق إلى الحج دون إذن زوجها، يجد ابن عربـي تعبيـراً عـن أن الـنفس (والقاعدة عنده أن المرأة رمز للنفس، أنظرْ فيما سبق) لا يجوز لها من ذاتها النظر إلى معرفة الله دون إذن من الشرع أو العقل. وبإزاء ذلك يفسر، على وجه متعارض تقريبـاً مـا تقـدم، الحديث: « سفر المرأة مع عبدها ضيعة »، فيرى أن النفس في نظرهـا إلـى معرفـة الله لا يجوز أن تستسلم إلى مجرد العقل (لأن العقل من عبيدها[٣]).

وقد استطعنا أن نلاحظ مما سبق أن ابن عربي ــ كغيره من المؤؤلين والرمزيين فـي غير الدوائر الإسلامية، وحسبنا أن نذكر فيلون الأب الأصلي للتأويل ــ

(١) فتوحات جـ ١ ص ٥٢١ ــ ٥٢٥.

(٢) ألف اللغوي المشهور: مجد الدين الفيروزابادي، صاحب القاموس (المتوفى سـنة ٨١٧هـ = ١٤١٤م) شرحاً على جزء من البخاري، ولم يتلقَ بالقبول لاصطناعه فيه أفكار « الفتوحات المكية »، التي وُجدت فـي ذلك الوقت، على عهد الفيروزابادي، مدخلاً إلى جنوبي الجزيرة العربية. انظرْ مقدمة القسطلاني على شـرح البخاري جـ ١ ص ٥٠، وفي علاقة الفيروزابادي بنظريات ابن عربي راجع نيكلسن في: Journ. Roy. AS. Soc 160û, 812 ult. Ff.

(٣) فتوحات جـ ١ ص ٧٣٧ ــ ٧٣٨.

يبحث عن تعلات وأسباب اشتقاقية ليست قليلة الجرأة في بعض الأحيان[١]، من أجل تفسيراته البعيدة المنزع، المخالفة للوضع، التي يبينها على طريقة « الاعتبار »[٢]. ومن السهل أن يهتدي المرء إلى أنه في تفسير شرائع الحج وعاداته المتعلقة بجبل عرفات لا يقصر من عنان غوصه على الصلاة العميقة التفكير بين العلم والمعرفة[٣] (عرفة: معرفة).

وكذلك الغزالي لم يقنع بما يقنع به علماء الفقه من فهم ظاهري للتشريع، يعني فقهاء الظاهر فحسب، « الغافلين المقبلين على الدنيا »[٤]. بيد أنّه لا يشم معنى الرمز والإشارة في أوامر المشرع وأحكامه؛ بل هو يتجنب كل محاولة لتجاوز الواقعية السوية التامة للمراسيم والعبادات[٥]. وهو يعترف بأن العقل لا يهتدي

---

(١) وهو يرى في فصوص الحكم (الفص ٢٥: موسى، جـ ٢ ص ٢٩٥) أن السين في لفظ سجن، زائدة على مادة: جَنَّ بمعنى أخفى. وساق الهجويري صوراً من التلاعب بوجوه الاشتقاق في كشف المحجوب (ترجمة نيكلسن) ص ٣٢٦.

(٢) وقد بلغ الذروة في الاعتبار برمي الجمار في الحج، وعدد الجمرات المستعملة في ذلك (جـ ١ ص ٧٢٠ وما بعدها).

(٣) فتوحات جـ ١ ص ٧١٢.

(٤) إحياء جـ ١ ص ٢٢٦ س ١٥، وانظرْ جـ ٤ ص ٩٢ س ١١: « نعم الفقيه لا يقدر على تفخيم الأمر في هذه الأمور لأنه مسكين بُلي بإصلاح العوام الذين تقرب درجتهم من درجة الأنعام وهم مغموسون في ظلمات الخ ».

(٥) حقاً يضع الغزالي نصب عينه ــ كما يذكر في الإحياء تكراراً عند كل مناسبة ــ وجهة النظر إلى «المعاملة» فقط في هذا الكتاب، ويستبعد المكاشفة وأسرار القلب أساسياً. (انظرْ الفرق في ذلك جـ ٣ ص ٣٦٥)، وإنْ لم يستطع دائماً العدول عن ذلك (على الأخص في بحث وجوب الشكر لله: « تغلغلنا في بحار المكاشفة فلنقبض العنان » جـ ٤ ص ٨٥ س ١١ من أسفل، وفي حديثه عن معنى صيغة الشهادة وعلاقة ذلك بالثقة بالله ص ٢٣٣ وما بعدها، وفي نظرية الحجب =

إلى معاني بعض أعمال الحج، فإن ترددات السعي بين الصفا والمروة على سبيل التكرار، ورمي الجمار بالأحجار، وأمثال هذه الأعمال، لا حظ للنفوس ولا أنس للطبع فيها ولا اهتداء للعقل إلى معانيها، فلا يكون في ذلك الإقدام عليها باعث إلاّ الأمر المجرد وقصد الامتثال للأمر من حيث إنه أمر واجب الاتباع فقط، وفيه عزل للعقل عن تصرفه، وصرف النفس والطبع عن محل أنسه، فإن كل ما أدرك العقل معناه مال الطبع إليه ميلاً، فيكون ذلك الميل معيناً للأمر وباعثاً معه على الفعل، فلا يكاد يظهر به كمال الرق والانقياد ». وبهذا تحصل تزكية النفوس وتحرير معنى الاعتراف بالوحدانية في علاقته بالوثوق الله[١].

وهو يريد أن يوجه علماء الآخرة إلى « الأسرار » الأخلاقية المرتبطة بالشريعة التي تزيدها ثروةً، وسمواً؛ ويقدم نموذجاً موضحاً لذلك تفسيره تشريع الصيام. فإن التخلق الباطني بالتشريع الظاهري هو اللُّبُّ الذي ينبغي الوصول

= التي أثارها في (مشكاة الأنوار، جـ ٣ ص ٣٨٤)، وهو يرى مما يسمح به أن يتعرض لذلك أيضاً في بعض الأحيان (كما في جـ ١ ص ٨٣ س ١٠ من أسفل، جـ ٣ ص ٢١ س ١٠). ولكنه مع ذلك في كتب صوفية خاص في مسائل يقول هنا عنها إنها تخرج بالكلية عن دائرة البحث والمناقشة، وربما كان جانب من ذلك قبل تأليفه كتاب الإحياء، مثل بحثه في المعنى العميق للقدر الإلهي (الذي منع من إفشائه جـ ٤ ص ٨٦ س ١١ من أسفل، ص ٢٣٦ س ٥ من أسفل، ص ٣٤١ س ٩ وانظر: ZDMG LVII 396)، ومثل المعنى الحقيقي للروح (انظر صفحة ٩١ من هذا الكتاب) والتشبه بالله، جـ ٤ ص ٢٩٣، وإدراك الحقيقة التي تعد معرفتها غاية علوم المكاشفات وأسرار هذا العلم التي لا يجوز أن تسطر في كتاب (انظر جـ ٤ ص ١٣٤ س ١٢ من أسفل).

(١) إحياء جـ ١ ص ٢٥٢، ٢٥٦، س ٨ (رمي الجمار)، ولكنه يحاول في الموضع الأخير ذكر حكمة معقولة للسعي.

إليه من القشر[١]، « للوصول إلى لب القشر ». فإذاً قد ظهر أنّ لكل عبادة ظـاهراً وباطنـاً، وقشراً ولباً، ولقشورها درجات، ولكل درجة طبقات. فإليك الخيرة الآن في أن تقنع بالقشر عن اللباب، أو تتحيز إلى غمار أرباب الألباب[٢] ».

* * *

تحمل وجها النظر، التي ينحو ابن عربي في ضوئها بأحكام الشريعة منحى الإشـارة والرمز، على افتراض أنه لا يأخذ بنصيب من مذهب العرفانيين (الغنوصيين[٣]) الإسـلاميين وغير الإسلاميين؛ ذلك المذهب الذي يفقد به التشريع الرسمي كل أهمية عند من وقفوا حياتهم على الله، بعد الوصول إلى المعرفة الإلهية الباطنية.

وإن ابن عربي ليأخذ مقاماً إيجابياً في دائرة حركة البحـث الفقهـي التشـريعي فـي الإسلام، وينتظم من حيث هو ظاهري في سلك الجناح الأقصى والأشد مغالاةً فـي مدرسـة النقل والرواية. وهو يدلي في كتبه بشهادة لا تقبل الشك على رفضه بمنتهى الحسـم مـذهب الإباحة، أيْ التحلل من الشرع، الذي هو ظاهرة هامة مقترنة بالإدراك الديني عند فرق مختلفة من الصوفية؛ وذلك حيث يؤكد

---

(١) هذه الاصطلاحات المتفقة مع وجهات النظر الصوفية، والكثيرة الورود في كتب التصـوف (راجـع: الرد على الباطنية ص ٣٧ تعليق رقم ٦) يستعملها الغزالي بكثرة فائقة. وأكتفي بالإحالـة خصوصـاً علـى الإحياء جـ ٣ ص ٣٧٦ (علاقة العلوم بعضها ببعض، وبالسلوك الخلقي)، جـ ٤ ص ٢٢٣ (مراتب الكمال فـي أداء الشهادة: لب، لب اللب، قشر، قشر القشر)، ص ٢٣٨ س ١٠ من أسفل (الرد على مـن يعرفـون مـن مقامات الدين القشور فقط ولا يعقلون شيئاً من اللب).ــ والزمخشري يستعمل هذيْن اللفظـيْن خـارج نطـاق التصوف (كشاف في الآية ٤٦ من سورة هود جـ ١ ص ٤٤٣).

(٢) إحياء جـ ١ ص ٢٢٧.

(٣) انظر: Vorlesungen 167

عند كل مناسبة أهمية الشرع، أيْ الأحكام والتشريعات الدينية في ضوء القرآن والسنة، من حيث إنه منظم مدبِّر للحياة. وهو يحث صاحبه في الطريق بقوة في وصية له ـ على طلب علم الشريعة « فإنك لن تعلم حدود الله... إلاّ أن تعلم علم الشريعة[١] »؛ « لأنه (علم الشريعة) العلم العام الذي يعم جميع أحوال الناس[٢] ». وفي ضوء ما ذكر لا يسمح ابن عربي إلاّ للفقيه الراسخ في العلم بتعليمه دقائق التفاصيل المتعبد بها في أعمال العبادة، مثل كيفية الركعات وعددها في الصلاة الخ.

كذلك في تفسيره الصوفي يعلن ابن عربي عن موقفه حيث يرفض إنكار بعض من يتعلق بأهداف الصوفية للتشريع؛ فيقسم، في مناسبة الآية ٢٩ من سورة الأعراف، مراتب الفناء، ويذكر أن أسماها هو الفناء في الذات، وهو الانطماس بالكلية في حقيقة الألوهية، والامتناع عن إثبات الأنية، والاثنينية، ويشترط لذلك أن « لا يتزندق (العارف) بالإباحة وترك الطاعة[٣] ».

وبهذه المعرفة وحدها، أيْ المعرفة المقتنعة بضرورة تحقيق الشرع، تزداد مزاولة الشرع قيمة، وتتسع مضموناً ونطاقاً، تبعاً للترقي في مسالك المعرفة الصوفية؛ بيد أن ابن عربي في ذلك، إذْ يصل في عده إلى المراتب العليا، يبدو[٤] أنه قد وقع في تعارض مع مبدئه الأساسي(*). وذلك أنه في مناسبة الآية ٤٥ من سورة

---

(١) فتوحات جـ ٤ ص ٤٦٢ س ١٢ من أسفل.
(٢) فتوحات جـ ٤ ص ٤٧٠ س ١٢.
(٣) فتوحات جـ ١ ص ١١٧.
(٤) فتوحات جـ ٢ ص ٦٤.
(*) لم يتعارض ابن عربي في شيء، بل غفل المؤلف عن إدراك مراده فهو إذا يقرر أن الصلاة الظاهرة البدنية هي أولى مراتب الصلاة يقرر أيضاً ـ كما في بقية عبارته ـ أن الصلاة الظاهرة لا تنتهي ولا تنقطع إلا بظهور الموت. =

العنكبوت يرجع إلى ذكر مراتب الكمال التي يتوصل إليها بالكشف والإلهام الصوفي، لبيان تأثير التجلي المطرد في معنى الصلاة الظاهرة ودلالتها. فهذه المراتب تبدأ بالصلاة البدنية، ثم صلاة النفس[١] بالخضوع والخشوع، ثم صلاة القلب بالحضور والمراقبة، ثم صلاة السر بالمناجاة والمكالمة، ثم صلاة الروح بالمشاهدة والمعاينة، ثم صلاة الخفاء بالمناغاة والملاطفة. هذه ستة مقامات أما المقام السابع فلا صلاة فيه؛ إذ فيه يصل السالك إلى مقام المحبة الصرفة والفناء في عين الوحدة. وكما كان نهاية الصلاة الظاهرة وانقطاعها بظهور الموت الذي هو ظاهر اليقين[٢]، فكذلك انتهاء الصلاة الحقيقية[*] بالفناء المطلق الذي هو حق اليقين[٣]. وهنا إذاً يحصل الاعتراف بعدم أهمية أعمال العبادة الظاهرة بالنسبة إلى أكمل مقامات المعرفة، كما حصل الاعتراف بترقي هذه الأعمال في مسالك الروحانية طبقاً لمقامات الكمال السالفة الذكر.

ومن قبل ابن عربي صرح الفيلسوف: ابن سينا، بما يشبه ذلك في بحوثه

= وقيام المراتب الأخرى للصلاة أو انتفاؤها لا علاقة له بالصلاة الظاهرة. فقد تتحقق الصلاة الحقيقية وهي أعلى المراتب إلى جانب الصلاة الظاهرة وقد تنتفي كذلك.

(١) راجع: Jacob, Türkische Bibliothek IX 60.

(٢) يعبر عن الموت باليقين: « وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ » (الآية ٩٩ من سورة الحجر)، جاءه اليقين: مات (ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ٢٨٩ س ٢٧، بخاري: كتاب التعبير رقم ٢٦).

(*) فلا علاقة بين انقطاع الصلاة الحقيقية والصلاة الظاهرة كما وهم المؤلف، ولاحظ ما ذكر في تعليقنا السابق.

(٣) انظر: Vorlesungen 170، وانظر تحديداً لحق اليقين في الإحياء جـ ١ ص ٥٤، عوارف المعارف للسهروردي، الباب الثاني والستون (جـ ٤ ص ٤٢٤).

الصوفية (في ماهية الصلاة)[١]. فهو ينقل العبادة، مع ربطها بمراتب النفس المختلفة، من الأداء الجسماني الظاهر إلى التعبد الروحاني الباطن. فعلى حين تتناسب الصلاة البدنية الظاهرة ــ المؤداة بأعضاء الجسم في هيئات مرسومة، وأوقات معلومة ــ مع المراتب الدنيا للنفوس، وتكفل تمييز الناس عن البهائم، تتحقق الماهية الحقيقية للصلاة الباطنية الروحانية في مشابهة النفس الناطقة للأروح العلوية، والعبودية الدائمة (غير المربوطة بالأوقات والأزمان) لفكرة الألوهية، مع رجاء الثواب المقيم. وبهذا المعنى فقط تسمى الصلاة « عماد الدين »، من حيث هي تطهير للنفس الإنسانية من وساوس الشياطن، وشهوات البدن، وتجرد عن الأغراض الدنيوية. وهي طاعة للسبب الأول (العقل)، ومشاهدة للحق (الألوهية) بالقلب الصافي والنفس المجردة عن الأماني. ومثل هذه الصلاة فقط هي التي سُميت في حديث الرسول: مناجاة لله.

فالصلاة تحصل بالأعضاء البدنية، والأركان الحسية ، وهي على هذا الوجه يمكن فقط أن تكون ماهيتها محددة بالزمان والمكان. أما الصلاة الباطنية الحقيقية فهي مشاهدة الحق، وحب الله وعرفانه بالنفس المجردة، وعلمه على نحو يفيض بالأنوار القدسية في النفس الناطقة، دون جهد بدني، ولا أداء للفروض مربوط بهيئات الأعداد الحسية، وتأثير الوسائل الجسمانية.

هذا هو ما يسميه ابن سينا: « التعبد الروحاني »[٢]، ويسميه مفكرون آخرون: « نُسك العقل »[٣]. وكذلك يعرف « إخوان الصفاء » فرقاً بين

---

(١) انظر: Traités mystiques d'Avicenne, ed. Mehren (Leide 1894) 28-43.

(٢) في الكتاب السابق ص ٤١.

(٣) كتاب حقيقة النفس ص ٦ تعليق ٦، وراجع ترجمة أبي حيان التوحيدي (ياقوت نشر مارجليوث ج ٥ ص ٣٨٢ س ٢): « الحج العقلي » في مقابل: « الحج الشرعي ».

العبادة الشرعية والعبادة الفلسفية[١]، كمنا بين القربان الشرعي والقربان الفلسفي[٢] ويستدعي هذا إلى الذهن فكرة: القربان العقلي التي يقول بها أهل الحكمة الهرمسية[٣].

حقاً أعلن ابن سينا في ختام بحثه تحذيره للقارئ العاقل الذي يشهد في نفسه هذه الموهبة السامية من أن يفشي هذا السر الذي هو صلة قائمة بينه وبين خالقه فحسب. ويولع ابن سينا أيضاً فيما عدا ذلك بالتنقيب عن مثل هذه الأسرار الدقيقة التي ينبغي أخذها بالحذر[٤]. والمبدأ الذي يقرره هو وابن عربي وهو ترتيب الصلاة على درجات تنتهي أخيراً بالتخفف من الصلاة، المؤدي إلى رفع مراسيم العبادة الظاهرة[*]، هو في واقع الأمر رأيٌ كَثُرَ ممثلوه في مذاهب الصوفية. وهاهوذا الصوفي المحافظ من صوفية القرن الثالث عشر الميلادي: شهاب الدين السهروردي، الذي يتابع مسالك القشيري[٥] في اطراد تأكيد هذا المبدأ: أن الزندقة هي معارضة الشريعة بالحقيقة[٦]، يسوق حملة عنيفة على بعض الصوفية الذين يذهبون إلى عدم الحاجة إلى الصلاة إذا حصل ذكر الله[٧].

* * *

---

(١) إخوان الصفاء ج ٤ ص ٢٧٣ س ١١ وما بعده.

(٢) إخوان الصفاء ج ٤ ص ٢٧٩ س ٦ أسفل.

(٣) انظر: Kroll, Lehren des Hermes Trismegistos 329 f.

وانظر: الصلاة العقلية في: Oriens christianus. N.S. IV (1914) 116 nr 51

(٤) مثلاً في: الإشارات والتنبيهات، نشر فورجيه ص ٢٢٢.

(*) انظر تفنيد هذا الوهم الذي وقع فيه المؤلف تعليقنا السابق ص ٢٧٥.

(٥) انظر: Vorlesungen 176

(٦) عوارف المعارف، الباب الثالث (ج ١ ص ٦٨) والباب التاسع (ج ١ ص ٢١٢)، والباب الثالث والستون (ج ٤ ص ٤٨١)، وعلى الأخص أيضاً في الباب السادس والخمسين (ج ٤ ص ١٠٤).

(٧) عوارف المعارف، الباب الثامن والثلاثون (ج ٣ ص ١٤٢).

أخذنا تفسير ابن عربي نموذجاً لطرق التفسير عند متصوفة الإسلام. وما عرفناه عن طريقه يسري حكمه على جميع أدب التصوف الصوفي. فعلى حين يصدر ممثلوا هذا التفسير عن أن عالم أفكارهم الصوفية ينبغي أن يكون كامناً في الكتاب العزيز، من حيث إن هذه الأفكار هي جماع الإسلام المفهوم على وجهه الصحيح، تُضْغَطُ الآية القرآنية الواحدة في قوالب وصور مختلفة (على ضوء الوجوه والقراءات، انظرْ ص ٨٤ ــ ٨٥)، لتنقاد لآرائهم وأفكارهم، « ففي القرآن علم الأولين والآخرين لمن فتحت بصيرته[١] »، فالآية الواحدة تشتمل بألفاظ قصيرة يسيرة على حقائق كثيرة العدد، ينبغي سبر أغوارها إلى جانب معناها الظاهر، ويمكن الاعتماد في هذه الوجهة من النظر على أقوال قديمة، وضعت منذ بدء النزعات الصوفية في تلك الدوائر، ككثير غيرها من الأحاديث الشائعة في الأدب الصوفي[٢].

وقد سبق (ص ٢٢٦) ذكر تمدح عليّ بأنه لو تكلم في الفاتحة لحمّل منها سبعين وقراً. وعلى تقدم الزمان ازداد مقدار ما يتحمله النص المقدس من علوم إلى ما لا نهاية له[٣]. وفي ذلك يقول أحد متأخري الصوفية: « لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر »، ولم يكتفِ آخر بذلك فقال: « القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علمٍ، إذْ كل كلمة علم ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف، إذْ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع[٤] الخ ». والمتصوفون في الأجيال اللاحقة يريدون بطبيعة الحال ألاَّ يقفوا فيما يطمحون إليه من غوص

---

(١) إحياء جـ ٣ ص ٣٢٥، جـ ٤ ص ٣٣١ (منسوباً إلى ابن مسعود).

(٢) راجع ZA XXII 31 f.

(٣) ذُكر عن تفسير لأحد المغاربة أنه خصص ٥٠ جزءاً لشرح الآية ٢١ من سورة الذاريات (لباب الألباب للعوفي، نشر براون، لندن ١٩٠٦ ص ٢٨١ س ١).

(٤) إحياء جـ ١ ص ٢٧٤.

وتعمق وراء أسلافهم. حقاً من قبيل المبالغة أن يحكي الشعراني عن أستاذه عليّ الخواص، أنه قال عن نفسه: إنه يستطيع أن يستخرج من سورة الفاتحة ما لا يقل عن ٢٤٠٩٩٩ علم[١]. بيد أن هذا التمدح الذي ليس فريداً من نوعه، والذي يبدو أنه منحول فقط على عليّ الخواص من مريده المعجب به إعجاب الحب والعاطفة، يمكن على الأقل أن يقوم شاهداً على تصوير المريدين من أهل التصوف أن فيض التفسير الصوفي للقرآن لا ينتهي إلى شاطئ.

ويربط بعضهم أفكاره، لا بالجمل المركبة تركيباً متصل المعنى فحسب، بل يشتغل أيضاً بوسائل باطنية سرية، وعمل ارتباطات بين الحروف والأعداد (على طريقة علم الحروف)؛ بحيث يستخلص من ذلك نتائج صوفية[٢]؛ وهم لا يتميزون في ذلك عن الباطنية[٣] والحروفية الذين يزاولون مثل هذه الأعمال الفنية من علم رموز الحروف، كما أن البابيين الحديثي العهد، على الأخص في

---

(١) الدرر المنثورة في زبد العلوم المشهورة للشعراني (نشر سميث ١٩١٤) ص ٦٢.

(٢) وعلم الحروف، الذي يبحث عن معاني الحروف العميقة وترتيبها في الأبجدية حصلت مزاولته كثيراً أيضاً في دوائر غير المتصوفة (انظرْ: ZDMG XXVI 782 ff.; Brockelmann I 414 nr. 15).
بل إن الفيلسوف ابن سينا تعمق في أنظار حول ترتيب الحروف وربطها ــ على نحو يذكر بطريقة إخوان الصفاء ــ ربطاً باطنياً بترتيب مراتب الفيض الأفلوطونية الحديثة وذلك في رسالته التي قدمها إلى أحد الأمراء هدية بمناسبة عيد النيروز: رسالة في معاني الحروف الهجائية (= بروكلمان ج ١ ص ٤٥٤ رقم ١٧، وطبعت في تسع رسائل، استانبول ١٢٩٨ ص ٩٢ ــ ٩٧) و لا تفضلها أنظار ابن عربي المشابهة لها.

(٣) راجع المواضع المذكورة في الرد على الباطنية ص ٥١، ويوجد كثير عن ذلك في كتاب أسرار الباطنية لإسماعيل البستي (مخطوطات جرفيني، ميلانو لوحة ٢٢ ب) فمثلاً تستخرج نظريات معقدة من الميم الوسطى والدال الختامية في اسم: محمد، كما من عدد حروف الأربعة.

أوائل ظهورهم، كانوا يستخرجون أيضاً كشفاً محوطاً بالأسرار من مثـل هـذه الارتباطـات. كذلك كان يحبَّب إلى غير من يقصدون إلى التصوف مباشرة أن يستخرجون في نظرهم إلـى القرآن نتائج من ارتباطات الحروف وعلاقاتها بعضها ببعض، وها هو ذا الشـاعر الصـوفي الفارسي: سنائي (المتوفى سنة ١١٣١م) ينظر ـ والظاهر أنه ليس أول من فعل ذلك ـ إلـى الحقيقة الثابتة، من أن النص القرآني يبدأ بحرف (بسم الله) وينتهي بحرف السـين (والنـاس)، فيقرن بذلك فكرة أن الحكمة من ذلك هي التعبير عن معنى الكلمة المركبة من هذيْن الحرفيْن: « بس » بمعنى: كفى وحسب؛ أيْ أن القرآن هو الدليل الهـادي وحـده فـي سَـنَنِ الـدين وشرعته(١).

وأَبْعَدَ من ذلك يذهب استخراج النتائج من قوالب حروف الكتابة العربية. فـإن اسـم النبي داود يتألف من خمسة أحرف، لا يجوز ربط واحد منها بحرف يليه في الرسم؛ ومع ذلك يحذف أحد هذه الأحرف الخمسة في الكتابة (أحد الواويْن، إذْ يكتب داود) وفوق هذا يتحد أول الاسم وآخره (د). وعلى النقيض من ذلك يتركب الاسم العربي المكتوب للنبي محمد، وكثيـر من أسمائه المرادفة (مصطفى، طه الخ)، من حروف أكثرها يرتبط بعضه ببعض مع ما يليـه من الحروف، على حين للنبي محمد من ناحية أخرى أسماء (مثل أحمد) تشـتمل علـى كـلا النوعيْن من الحروف. فلا بدّ أن يكون لذلك دلالة أعمق. وابن عربي يربط بذلك نتائج لعلاقة هذيْن النبييْن بالعالم المحسوس، والعالم المعقول، وصلتهما بهذيْن العالميْن، أو انقطـاع هـذه الصلة(٢).

---

(١) حيث يقول:

أوّل وآخر قرآن بچ با آمذ وسين   يعني إندر راهِ دين رهبر تو قرآن بس

(ذكر بعد آخر سورة من تفسير حسين كاشفي).

(٢) فصوص الحكم، الفص السابع عشر (جـ ٢ ص ١٧٩).

بيد أننا لا نريد هنا أن نغوص أبعد من ذلك في أعماق هذه الطرق من تفسيرهم، لأنها تبعد فعلاً عن نطاق بحثنا، إذْ لم تبلغ علاقتها بدائرة التفسير من القوة مثل علاقتها بالتنقيب عن الأسرار العرفانية (الغنوصية) المستقلة عن النصوص.

وعلى خلاف ذلك نريد أن نضيف إلى ما ذكرنا من بحوثنا حتى الآن ظاهرة عرفناها مثلها من قبل في تقريرنا لتفسير المعتزلة. تلك هي تحريف النصوص بقصد أن تكون سنداً للأنظار الصوفية الأساسية. ومثل هذه الأعمال المتعسفة العنيفة التي يحصل إجراؤها على النصوص، كثيراً ما توحي إلى النفس بأن الغرض منها إنما هو إجراء تمرينات لحدة الذكاء العقلي المضحكة، أكثر من تفسير الكتاب بقصد جادّ قويم.

ونسوق مثلاً لذلك، القراءة الصادرة عن دائرة الصوفية(*) للآية ٤٩ من

(*) لم تصدر هذه القراءة عن الصوفية كما زعم، بل هي قراءة أبي السمال، وقال ابن عطية هي قراءة قوم من أهل السنة. وهم يجعلون « كل » في هذه الحالة مبتدأ خبره: خلقناه بقدر، فتدل حينئذٍ كما في القراءة المتواترة على أن كل شيء مخلوق بقدر. وقد منع الأكثرون أن تجعل جمة خلقناه صفة ويجعل الخبر بقدر على معنى: كل شيء مخلوق لنا فهو بقدر، وإنْ لم يختلف اختلافاً بعيداً عن المعنى الأول، واحتجوا لذلك بأن اختلاف المعنى بين القراءت وإنْ كان طفيفاً غير جائز لأن الأصل توافق القراءات. فما بالك إذاً بما ذكره المؤلف من معنى مستنكر. نعم يُؤخذ ذلك المعنى من كلام النابلسي في شرح الفصوص توضيحاً لكلام ابن عربي، ولكن ذلك ليس مقصوداً منه التفسير بالمعنى الدقيق بل مجرد الاستئناس بظاهر التركيب اللفظي، وهذه شنشنة الصوفية، وكثيراً ما يتورطون بذلك في إيهام معانٍ غير مقصودة. وليس النابلسي على كل حال ممن يعتد بهم في تفسير القرآن وفهمه.

وها هوذا السيوطي يقول: « وأما كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير قال ابن الصلاح في فتاويه وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي المفسر أنه قال =

سورة القمر، فهم يؤثرون على القراءة المشهورة: « إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ » هذه القــراءة: « إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ » برفع: كُلُّ، على معنى نحن كل شيء، ونحن خلقنا كل شيء بقدر، وفي هــذا حصل التعبير عن التوحيد الجوهري بين الله والعالم: فهو [سبحانه] عين الأشياء[1].

كذلك ينقبون عن آيات من القرآن لإحقاق تمريناتهم الصوفية الخاصــة علــى وجــه يطابق الدين. فهم يعتادون، للاستدلال على شرعية مراسيم الذكر التي يقيمونها (مــع إغفــال التحذيرات الواردة في ذلك كما في الآية ٢٠٥ من سورة الأعراف: وَاذْكُر رَّبَّكَ فِــي نَفْسِــكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ) أنْ يسوقوا عدداً من الآيات القرآنيــة التي تحث على التفكير في الله، مع التنصيص على لفظ: الذكر، الصريح التعبيــر عــن هــذا التفكر، مثل: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللهَ ذِكْراً كَثِيــراً » (فــي الآيــة ٤١ مــن ســورة الأحزاب). وتستخدم في ذلك على وجه الخصوص الآيات التي يقرن فيها لفظ الذكر باســم الله « وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً » (الآية ٨ من سورة المزمل، وانظرْ الآية ١٥ من ســورة الأعلى: « وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى »)؛ أو الآيات التي تقطع بالكلية عن سياقها، مثل: « قُــلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ » (في الآية ٩١ من سورة الأنعام).

بمثل هذه الآيات القرآنية، ولاسيما المذكورة أخيراً، يحتج الصوفية للاكثار من ترديــد اسم « الله » الذي يزاولونه أيضاً في صوامعهم وخلواتهم.

= صنف أبو عبد الرحمن السلمي حقائق التفسير فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقــد كفــر »؛ كمــا نقــل السيوطي عن النسفي في عقــائده: « النصوص على ظاهرها والعدول عنها إلى معانٍ يدعيها أهــل البــاطن إلحاد » انظر الإتقان، أول فصل من النوع الثامن والسبعين.

(١) مأخوذ من عبارة عبد الغني النابلسي في شرح فصوص الحكم ج ٢ ص ٥٢.

ويحكي المترجمون لحياة الصوفية أن أبا سعيد بن أبي الخير، الصوفي المشهور باتصاله بابن سينا، اعتكف في إحدى الزوايات ثلاث سنين[١]، عندما شرع في سلوك الطريق، وقد حشا أذنيه بالقطن، وعزف عن النوم، وصار يردد دائماً: الله! الله! حتى استجابت أبواب الزاوية لهذا الترديد[٢].

إلى تلك الأوامر القرآنية يرجع الصوفية إكثارهم من الترديد الذي هو طابع مميز لمراسيم ذكرهم[٣]، وهو نداء اسم « الله »، أو الضمير المبدل عنه، الذي تتركز فيه في نفس الوقت كل ثروة التفكير في الله (استناداً منهم في ذلك إلى الآية ٢ من سورة آل عمران: « اللهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ »)، وهو لفظ: هُو (بمد الواو تسهيلاً للفظ: هَوَ بفتحها)، ويرون أن هذا الضمير يعبر عن أبلغ معاني التجريد لحقيقة الألوهية، بالمقدار الذي يتحمله التعبير الإنساني[٤].

وجاء في إحدى صيغ الذكر الصوفي: « هو يا هو، لا إله إلاّ هو، يا من لا هو إلاّ هو، يا من لا يعلم ما هو إلاّ هو[٥] ». وقد ألف محيي الدين بن عربي رسالة خاصة في عميق مضمون هذا اللفظ المحوط بالأسرار، عنوانها: « الْهُو »[٦].

---

(١) لا ريب أن النص الموجود بأيدينا ــ دون نص يقابل عليه ــ كتب: سى = ٣٠ بدلاً من: سه = ٣.

(٢) انظرْ تذكرة الأولياء للعطار نشر نيكلسن جـ ٢ ص ٣٢٥ س ١٣، وقد رُوِي ذلك عن أبي سعيد نفسه.

(٣) كتب أخيراً وصفاً لهذا التمرين الصوفي: W. Haas في:
Ein Dhikr ber Rahmanijja (Der Neue Orient I 1917, 210-213).

(٤) انظرْ مثلاً: الشعر الصوفي التركي في:
Jacob, Türkisches Hilfsbuch (3. ed.) 67.

(٥) عوارف المعارف للسهروردي، الباب التاسع والأربعون (جـ ٣ ص ٢٩٠).

(٦) انظرْ بروكلمان جـ ١ ص ٤٤٦ رقم ٧٦، وفي دلالة: هو، من حيث هو أعلى مراتب الذكر الصوفي، انظرْ: ابن عطاء الله الاسكندري، مفتاح الفلاح جـ ٢ ص ١٣٥.

كذلك لا يجوز أنْ يخلو القرآن من الإشارة إلى الأسرار الصوفية التي لا نهاية لها في هذا الاسم الإلهي: « هُوَ الَّذِيَ أَنزلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ » (في الآية ٧ من سورة آل عمران). فلفظ « تَأْوِيلَهُ » حُلَّ إلى كلمتيْن، وضمير الغائب المتصل جُعل ضميراً منفصلاً مستقلاً، وعلى ذلك يصير المعنى: وما يعلم تأويل هذا الاسم الذي هو « الهو » إلاّ الله[١].

وهذا النوع من الأمثلة[٢]، يظهر أيضاً في تناول الصوفية لألفاظ السنة والأثر. فقد ورد في حديث مشهور أن محمداً سُئل ما الإيمان، ما الإسلام، ما الإحسان؟ وأن النبي فسر الإحسان على هذا النحو: « أن تخشى الله كأنك تراه فإنْ كنتَ لا تراه فإنه يراك ». فمعنى الجملة الأخيرة حرفياً: فإن كنت في الواقع لا تراه؛ ولكن الصوفي يفصل بين النفي والمنفي ويجعل لا خبراً لكان: أيْ فإنْ كنت لا، تحققت لكَ رؤيته[٣]، ليحصل للصوفي بذلك ما يريد من أن النبي أشار بذلك إلى مقام الفناء، والمعنى أنك إذا فنيت عن نفسك[٤] فلم ترها شيئاً، شاهدت الله تعالى[٥]، ووصلت إلى الوحدة مع الله.

---

(١) راجع مجلة المنار ج ٩ ص ٢٩٠ ــ ٢٩١.

(٢) انظرْ ما نقله السيوطي في الاتقان (النوع الثامن والسبعون ج ٢ ص ٢١٨ في تفسير الآية ٢٥٨ من سورة البقرة).

(٣) ومثل هذا الفصل يرد أيضاً خارج دوائر الصوفية في نصوص غير ذات أهمية. كما في فصل كلمة «لا» في الآية ٦٢ من سورة النحل « وَيَجْعَلُونَ للهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى لاَ جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُون »، حيث يقول الغزالي في ذلك (إحياء ج ١ ص ٢١٠ س ١٧): « وقف بعض القراء على النفي تكذيباً لهم ثم ابتدأ وقال: جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ » الخ.

(٤) راجع وصف أحد الصوفية للفناء إذ يقول: « كنا بنا فغنينا عنا فبقينا بلا نحن »، ذكره الغزالي في الإحياء ج ٤ ص ٣١٠ س ٨.

(٥) من عبارة ابن السبكي في طبقات الشافعية ج ١ ص ٥٦.

التّفسير في ضوء الفِرق الدينيّة

حاولنا في الفصول السابقة أن نبيّن كيف عُني كل من مذهب أهل الرأي ومذهب المتصوفة أن يُخضع لفظ القرآن البسيط لسلطانه. والبحث الذي نريد أن نواصله يتناول عاملاً ثالثاً هو عامل التفسير المذهبي: مصلحة الفرق الدينية.

وعلينا أن نبحث بوجه خاص: على أيْ وجه أُدخلت في القرآن مصالح الفرق التابعة لحزب الشيعة، ومبادئُها الأساسية المميزة لها.

ذلك أنّ علماء الدين عند هذه الطائفة أيضاً لم يضنوا بجهد في سبيل أن يجدوا مبادئهم المميّزة لعقيدتهم الدينية والسياسية ثابتةً في القرآن، على وجه إيجابي وجدلي كذلك. ومدار البحث في ذلك بادئ ذي بدء على رفض خلافة أهل السنة، على اطرح هذه الخلافة والطعن في إقامتها تحت سيادة الأسر التاريخية للأمويين والعباسيين، ثم على تقديس عليّ والأئمة، أيْ الاعتقاد بمقامهم الإلٰهي، وخصائصهم الخارقة للعادة؛ وعلى أملهم العقدي في رجعة الإمام المهدي المحتجب الذي يعيش في الخفاء، ثم يعود إلى العلانية من جديد في آخر الزمان، على أنه المخلّص للعالم.

ولا يبدو من أوّل الأمر غريباً، ولا مخالفاً للعقل في نظر مسلم صادق الإيمان، أن القرآن يشتمل على إشارات إلى أحداث متأخرة الوقوع في تاريخ الإسلام. فإن القرآن يقدم نفسه بنفسه على أنه جماع العلم الإلهي بالماضي والحاضر والمستقبل[(١)]. ومن هنا كان كلام الله المحيط بكل شيء علماً، مقصوداً به بادئ ذي بدء أن يفتح عيون الأمة المسلمة، التي وُجّه هذا الكلام إليها، لتنظر في أحداثها المستقبلة ومصايرها.

---

(١) انظر: Pedrsen, Der Islam V 114

ومما يعد مفهوماً بالبداهة أنْ يُسند الحديث إلى القرآن لاسيما فيما ليس شديد البعد من المستقبل. وقد رأينا من قبل أن الناس وجدوا فيه تنبؤاً بانتصار دولة الروم على الفرس(*).

ومن الأحداث، التي هي أقرب أن تكون إسلامية داخلية(١)، نشأة حزب الخوراج، الذي عرف عليّ طائفة منهم خرجت عليه وثارت، باسم: الحرورية، والذين رُوي أن ظهورهم ولعنتهم قد حصل التعبير عنهما في كلام الله قبل تحقق ذلك بثلاثين سنة(٢). وقد وجد التفسير القديم إشارات إلى ذلك في القرآن. فقد حكى مصعب بن سعد أنه سأل أباه عن آيتيْ القرآن (الآيتيْن ١٠٣ ــ ١٠٤ من سورة الكهف): « قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً* الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعا »، هل هم الحرورية فأجابه أبوه بأن هذه الآية ليست على الحرورية، بل آية أخرى هي (الآية ٢٥ من سورة الرعد) « وَالَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُوْلَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ » هؤلاء هم الحرورية(٣).

ومن ناحية أخرى، استخرج الخوارج المتقدمون أيضاً من القرآن نقاطاً

(*) لم يكن هذا تنبؤاً بل هو تصريح قطعي، انظرْ التعليق المذكور في ص ٣٠ على كلام المؤلف في آية سورة الروم.

(١) بناءً على نص نقله القسطلاني ج ١٠ ص ٢٢٦ (كتاب الفتن رقم ٢٢) من تاريخ يعقوب بن سفيان الفسوي (توفي سنة ٢٧٧هـ) يحمل ابن عباس الآية ١٤ من سورة الأحزاب على حدث واقعة الحرة.

(٢) رُويت أحاديث (خصوصاً: بخاري، استتابة المرتدين رقم ٦ ــ ٨) عن إخبار النبي بظهور هذه الفرقة على الخصوص.

(٣) طبري ج ٨ ص ٨٤.

يستندون إليها في خصومتهم لعلي وتصويب قتله على يد ابن ملجم[١]. بل كذلك في المواضع التي ربما كان التفسير القديم على حق إذْ تَبَـيَّنَ فيها انعكاساً للأحداث المعاصرة، رأى المفسرون المتأخرون أخباراً تعليمية عن أحداث المستقبل. ففي الآية ٩ من سورة الحجرات، يجري الحديث عن اقتتال طائفتيْن: « وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا »، ويبين طريق الإصلاح للمؤمنين. والتفسير القديم يرجع هذا البيان التعليمي إلى نزاع كان قائماً على عهد الرسول بين قبيلتيْ الأنصار المدنيتيْن: الأوس والخزرج. بيد أن هذا لم يبد في نظر التفسير المتأخر جديراً بالنبوة على وجه الكفاية[*]. بل هو يجد في ذلك تنبؤاً سابقاً بالقتال بين حزبيْ عليّ ومعاوية[٢].

وكما طُبعت أحاديث الرسول بطابع مضاد لمذهب القائلين بحرية الإرادة، والمنكرين بشدة سبق القضاء والقدر على وجه الإطلاق، كذلك كان لا بدّ ألاّ يخلوا كلام الله في القرآن من التنبؤ بلعن أولئك الجاحدين، الذين يتمسكون في المجادلات الكلامية حول معنى النصوص المقدسة، بحق استخدام هذه النصوص في نظرياتهم الباطلة.

---

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني (نشر كيرتن) ص ٩٠، فالآية ٢٠٤ من سورة البقرة: « وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ » نزلت في حقّ عليّ، وكذلك الآية ٢٠٧ من نفس السورة: « وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاء مَرْضَاتِ اللهِ » نزلت في قاتل علي.

(*) الواقع أن هذا تشريع عام لا مشاحّة في تخريجه بطريق التطبيق على كل ما ينطبق عليه من جزئيات، فليس المقصود طائفتيْن بعينهما فحسب. والذين يقولون إنه نزل في طائفتيْن معينتيْن أو إنّ المراد به كذا أو كذا لا يريدون تخصيص الآية بذلك إلاّ من حيث التطبيق، فهو تشريع عام من قبل ومن بعد.

(٢) انظرْ: تطهير الجنان واللسان لابن حجر الهيتمي (على هامش الصواعق المحرقة. طبع القاهرة ١٣١٢هـ) ص ٤٠ أسفل.

يقول الله: « هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ* أَلَمْ تَـرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ أَنَّى يُصْرَفُونَ* الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أَرْسَلْنَا بِـهِ رُسُـلَنَا » (الآيات ٦٨ ـ ٧٠ من سورة غافر). وعلى ذلك يعلّق محمد بن سيرين، محدث بصري رفيع المكانة (توفي ١١٠هـ = ٧٢٩م) « إنْ لم تكن هذه الآية (التي تتحدث عن معاصري النبي المجادلين في آيات الله[١]) نزلت في القدرية فإني لا أدري فيمن نزلت[٢] ».

كذلك يجد التفسير القديم آيات معادية للأمويين في القرآن. فعلى الرغم من أن الأمويين في نظر الرأي الإسلامي العام كانوا معترفاً بهم ولاة شرعيين بحسب الواقع de facto ، سادت في دوائر التقوى والورع دائماً كراهية لهؤلاء الأمويين، الذين جعلوا من مقدسات الإسلام أموراً دنيوية، وباشروا مصالح الإسلام بأيدٍ منغمسة في الدنيا.

وهذا الإحساس ينعكس في المرحلة الأولى من تفسير القرآن، الذي لم يكن قد وصل في نموه بعد إلى عمل مذهبي في صالح الفرق والطوائف. « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَـةَ اللهِ كُفْراً وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ » (الآية ٢٨ من سورة إبراهيم). نزلت هذه الآية في عشيرتيْن فاجرتيْن من قريشٍ: بني المغيرة أو بني مخزوم، وقد قطع الله دابرهم يوم بدر؛ وبني أُميـة، وقد مُتّعوا إلى حينٍ. ولا يأخذنا كثير من العجب إذا روى واحد من أصحاب عليّ إرجاع هذه الآية إلى هاتيْن العشيرتيْن عن عمر (طبري ج ٨ ص ١٣٢ س ١١)، كما لو أن هذا الإخبار حصل على لسان عمر (انظرْ أيضاً ص ١٠ س ١٩)[٣].

---

(١) انظر: .Vorlesungen 81 unten

(٢) طبري ج ٢٤ في تفسير الموضع.

(٣) يقول البيضاوي في تفسير الآية (ج ١ ص ٤٩٢): « وعن عمر وعلي هم الأفجران من قريش بني المغيرة وبنو أمية فأما المغيرة فكفيتموهم يوم بدر وأما بنو أمية فمتعوا حتى حين ».

ويبدو أنّ التفسير التالي، المعادي للأمويين، بمناسبة آية من القرآن، يرجع إلى العصر القديم. وقد صارت هذه الآية إلى حدٍ معلوم أبرز نموذج لهذا التفسير المذهبي ــ الجدلي؛ وهي الآية ٦٠ من سورة الأسراء: « وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي القُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاَّ طُغْيَاناً كَبِيراً ». هذه الكلمات الموحية بالغموض والإلغاز، والتي لا يرتاب الفهم الصحيح في أنها تتناول موضوع عذاب الكافرين في النار، حملتها دوائر التقوى والورع منذ عهد مبكر على معنى معادٍ للأمويين. « الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي القُرْآنِ »، و« الفِتْنَة » التي تتدلع بين الناس و«الطُغْيَان الكَبِير»، كل ذلك ينبغي أن يرجع إلى الفرع الأموي للعين(١). ولا يثير الدهشة أن نجد مفسّري أسرة العباسيين، الذين بذلوا نشاطاً يضارع نشاط الأحزاب المخاصمة لهم، باحثين عن عنوان من القرآن لتصويب مذهبهم يؤيدون هذا التفسير، ويجدون بناءً على ذلك، بما لهم من النفوذ، مدخلاً أيضاً إلى التفسير السني المحافظ، وتوطيداً فيه لذلك الرأي(٢).

والمفسرون الأوفياء للسنة، الذين لم يريدوا القول بلعن شرعي صادر عن القرآن لأسرة حصل الاعتراف بها من الرّأي العام للمسلمين، تمسكوا تمسكاً شديداً بأن المراد من « الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ » هي شجرة الزقوم، تلك الشجرة التي أُوعد بها الظالمون طعاماً لهم، شجرة الجحيم الكريهة التي يشبه طلعها رءُوس الشياطين، والتي هم آكلون منها فمالئون منها البطون، ثم إن لهم عليها لشوباً من حميم (الآيات ٦٢ ــ ٦٧ من سورة الصافات). وفي تفسير الطبري تقع الروايات المؤيدة للتفسير الأخير في أربع صفحات كاملة (ج ١٥ ص ٧٠ ــ ٧٤) على حين

---

(١) انظر: Van Vloten, De Opkomst der Abbasiden in Chorasan 69.

(٢) انظر: I. Goldizher Muh. Stud. II 114 . وكذلك الخوارج كانوا يسمون أسرة الأمويين: « بيت اللعن »، أغاني ج ٢٠ ص ١٠٦.

تغاضى الطبري بالكلية عن ربط ذلك بعداوة الأمويين، التي كانت واسعة الانتشار على عهده.

وفي هذا الصدد تسترعي انتباهنا، من بين الروايات التي ذكرت في تفسير « الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ » بالزقوم، رواية ذات صبغة خاصة. فقد رُوي أن أحد القدماء من ثقات المفسرين (إبراهيم) كان يحلف بالله لا يستثنى أن هذه الشجرة هي شجرة الزقوم (طبري جـ ١٤ ص ٧٤). فالمقصود إذاً من هذا التأكيد هو مواجهة تلك النزعة في التفسير على وجه فعّال[(١)].

وإلى جانب مثل هذه العلاقات المعادية للأمويين، تبرز أيضاً في دوائر أهل السنة منذ عهد جدّ مبكر محاولات إيجابية في تأويل نصوص القرآن على وجه موالٍ لعليّ. ففي الآية ٧ من سورة الرعد: « ... إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ »، رُوي عن سعيد بن جبير (قتله الحجاج سنة ٩٥هـ = ٧١٣م)، الذي أثنى عليه ابن عباس بأنه أوثق حجج الدين، أنه روى عن ابن عباس قال: لما نزلت « إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ » الآية، وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على صدره فقال: أنا المنذر، وأومأ بيده إلى منكب علي كرم الله تعالى وجهه فقال: أنت الهادي يا عليّ، بك يهتدي المهتدون من بعدي[(٢)].

حقاً يرجع هذا إلى الاعتراف بحجية علي في العلم فحسب لا إلى حقه وحقوق بنيه السياسية. بيد أن الناس قد بدءوا أيضاً في عهد مبكر باستخراج الأدلة الشرعية على هذه الحقوق من القرآن. ويبدو أن أوّل ما تمسك به مذهب الحزب العلوي هو الآية ٢٦ من سورة الإسراء، التي تقرر على المسلمين وجوب

---

(١) صرح ابن عطية في تفسير هذه الآية بأن « الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ » لا يجوز حملها على عثمان ولا معاوية ولا عمر بن عبد العزيز، ويبدو أنه لم يمنع حملها على غيرهم من الأمويين. (انظر: قطب الدين: تاريخ مكة نشر ڤستنفلد جـ ٣ ص ٨٨).

(٢) طبري جـ ١٣ ص ٦٣.

إعانة المسكين وذي الحاجة، بادئة بالكلمات: « وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ ». فقد نقل الشيعة هذا الأمر من دائرة أداء الواجب الإنساني إلى نطاق القانون الدولي، وحملوه على حقوق أسرة النبي السياسية.

وعلى رواية ساقها الطبري[١] عن عليّ بن الحسين ــ ابن حفيد النبي ــ أنه أراد أن يعلم رجلاً من أهل الشام (أيْ من أتباع بني أمية)، كان غريباً عليه بطبيعة الحال مثل هذا التطبيق للآية، أن هذا التفسير وحده هو الصحيح. ولا يبعد أن مثل هذه الوجوه من تطبيق القرآن، التي استعملت فيها أيضاً آيات أخرى تتحدث عن أهل القربى حديثاً يحرك العواطف، كانت قوية النشاط على ذلك العهد المبكر في دوائر العلويين ومن يقولون بحقوقهم السياسية لدعم هذه الحقوق وتأييدها.

وأبعد من ذلك يتغلغل الاتجاه أيضاً، مع تجاوز الموقف السياسي، إلى استخراج ما يدل على صواب تقديس عليّ من القرآن، وأن علياً يقف، في مرتبة واحدة على وجه التقريب؛ إلى جانب النبي، وفوق مستوى من بقي من الناس. وقد رُبطت إشارة إلى ذلك منذ عهد مبكر بالآية ٣٨ من سورة النحل: « وَأَقْسَمُواْ بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لاَ يَبْعَثُ اللهُ مَن يَمُوتُ بَلَى وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ». وفي هذا يروي قتادة (المتوفى سنة ١١٧هـ = ٧٣٥م): ذُكر لنا أن رجلاً قال لابن عباس إن ناساً بهذا العراق يزعمون أن علياً مبعوث قبل القيامة ويتأولون هذه الآية، فقال ابن عباس: « كذب أولئك، إنما هذه الآية للناس عامة، ولعمري لو كان عليّ مبعوثاً قبل يوم القيامة ما أنكحنا نساءه ولا قسمنا ميراث »[٢]. فهذا الاحتجاج يفترض أن أشياع علي في ذلك العهد كانوا يعتقدون أن وفاء عليّ كانت وفاةً

(١) جـ ١٥ ص ٥٠.
(٢) طبري جـ ١٤ ص ٦٦.

ظاهرية فحسب، وأن ظهوره ثانية بين الأحياء يجب عدّه من قبيل الرَّجْعَة[١] التي لا صلة لهـا ببعث الموتى على وجه عام.

هذه هي الخطوات الأولى نحو تفسير شيعي طائفي سرعان ما أينع وأمـرع وأسـتوى على سوقه. ولم يجرِ العمل في دائرة من دوائر التفسير المذهبي على هذا النحو مـن الفهـم، وبمثل تلك النتائج المغالى فيها، كما حصل في هذه الدائرة.

وهناك حقيقة واقعة يجب معرفتها للوصول إلى فهم هذا المذهب فهماً تاريخياً كـاملاً: تلك هي علاقة الشيعة بالنص القرآني الرسمي الموجود بأيدينا، كما حصل جمعه وكتابته على وجه التحديد بأمر من الخليفة عثمان. فأيْ موقفٍ يأخذه التشيع الطائفي من هذا النص القرآني، الذي تمت كتابته بوساطة ذلك المغتصب للخلافة المكروه عند الشيعة كراهيـة لا يخمـد لهـا أوار؟ وهل يَعُدُّه هذه المذهب نصاً معتمداً للوحي الإلٰهي الذي أنزله الله على لسان محمد؟

إنه وإنْ كان الشيعة قد رفضوا الرأي الذي ذهبت إليه طائفة متطرفة مـنهم، مـن أن القرآن المأثور لا يمكن[٢] الاعتراف به مصدراً للدين بسبب الشك في صحته وبراءتـه مـن المآخذ، فإنهم قد تشككوا على وجه العموم منذ ظهورهم في صحة صياغة النص العثمـاني. وهم يدَّعون أن هذا النص العثماني، بالنسبة إلى القرآن الصحيح الذي جاء به محمد، يشـتمل على زيادات وتغييرات هامة[٣]، كما استُؤْصِلَتْ فيه أيضاً، من جانب آخر، قطـع هامـة مـن القرآن الصحيح بالإبعاد والحذف[٤].

---

(١) انظر: Vorlesungen 227 ff.

(٢) البغدادي: كتاب الفرق بين الفرق ص ٣١٥.

(٣) ابن حزم: الملل والنحل جـ ٤ ص ١٨٢، وانظـرْ: Friedlaender, Heterodoxies of the shiites II 61.

(٤) أخذ الجدل المسيحي إزاء الإسلام حجة الشيعة في تزييف القرآن بوساطة =

ولكن هل لديهم هم نص قرآني صحيح سليم من المآخذ معترف بـه اعترافـاً مطلقـاً يضعونه في مواجهة النص العثماني؟

نعم هم يفترضون وجود مثل هذا النص، كما بُذلت أيضاً محاولات في تجميعه. وقـد حصلت ورُويت ـ كما سنرى بعد ـ تصحيحات مذهبية متفرقة. ويسود الميل عنـد الشـيعة، على وجه العموم، إلى أن القرآن الكامل الذي أنزله الله كان أطول كثيراً من القرآن المتـداول في جميع الأيدي، ومن قرآنهم أيضاً. على هذا فإن سورة الأحزاب التي تشتمل على ٧٣ آيـة، كانت في النص السابق على المصحف العثماني لا تقل عن سورة البقرة التـي تشـتمل علـى ٢٨٦ آية؛ وسورة النور، التي هي الآن ٦٤ آية، كانت قبل ذلك أكثر من مائة آيـة؛ وسـورة الحجر، وآياتها ٩٩، كانت تحتوي في الأصل على ١٩٠ آية.

وهم في الحق لا يأتون بالأجزاء الناقصة من النص؛ وبدلاً من ذلـك جـاؤوا بسـور ساقطة بالكلية من القرآن العثماني، أخفتها الجماعة التي كلفها عثمان بكتابته، عن سـوء نيـة، في زعمهم، إذْ هي تشتمل على تمجيد لعليّ. وقد نشر جارسان دي تاسـي Garsin de Tassy ومرزا كاظم بك، لأول مرة في المجلة الأسيوية Journal Asiatique (١٨٤٢)، سـورة مـن هذه السور المتداولة في دوائر الشيعة[1].

وحديثاً وُجدت في مكتبة بانكيبور (بالهند) نسخة من القرآن تشتمل، فضلاً عـن هـذه السورة، على سورة « النورين » (٤١ آية)، وسورة شيعية أيضاً (ذات سـبع آيـات)، وهـي سورة الولاية، أيْ المولاة لعليّ والأئمة، كما تشتمل على تفسيرات مذهبية كثيـرة فـي بقيـة السور المشتركة.

= عثمان، بل كذلك بالحجاج بن يوسف من بعد، انظر:

Das Religionsgespraech von Jerusalem, übers. von Vollers (Zeitscher. für Kirchengeschichte XXIX 48).

(١) انظر: Nöldeke, Geschichte des Qorāns, 221-223.

وكل هذه الزيادات الشيعية نشرها كلير تسدال W. St. Clair Tisdall باللغة الإنجليزية[١]. وكل ذلك يدل على استمرار افتراض الشيعة حصول نقص غير قليل في نص القرآن العثماني بالنسبة إلى المصحف الأصلي الصحيح.

وفي العهد المبكّر للانشقاق الشيعي، حصل فعلاً الاستدلال على الطعن في القرآن الرسمي بالإشارة إلى تفكك السياق من جهة المعنى في الآيات المتفرقة المتتالة بعضها مع بعض، مما يمكن أن يكون سببه حذف الآيات الرابطة للسياق[٢].

ولم نعدم من جانب الشيعة محاولات لتقديم نص قرآني صحيح، فقد شرع في مثل هذه المحاولة شيعة بغداد سنة ٣٩٨هـ = ١٠٠٧ ــ ٨م، إذْ قدموا نصاً قرآنياً صحيحاً في زعمهم، على أنه مصحف عبد الله بن مسعود، الذي أكسبه سوء معاملة عثمان له ميل عواطف الشيعة إليه[٣]. ولا يسعنا أن نعلم هل كان مدار الأمر في ذلك على اختلافات مذهبية فقط، أو على زيادات كثيرة وتغييرات بعيدة كذلك. وقد قضت محكمة علماء الدين من أهل السنة، تحت رياسة الفقيه الشافعي الذائع الشهرة: أبي حامد الاسفراييني، على هذا المصحف بالإحراق[٤].

(١) انظر: The Moslem World (1913) III 227- 241, Shiah addition to the Koran.

(٢) عند فخر الدين الرازي، بمناسبة الآيتيْن ١٦ ــ ١٧ من سورة القيامة (مفاتيح الغيب جـ ٨ ص ٢٦٤) تنسب هذه الدعوى إلى قدماء الشيعة، وفضلاً عن النقص أفترضت أيضاً زيادات تفسيرية، انظر: Schreinder ZDMG LII 466 Anm.

(٣) يعقوبي نشر هوتسما ص ١٩٧، انظرْ ص ١١ من هذا الكتاب.

(٤) ابن السبكي: طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٦، وربما اتصل بذلك كتاب الواحدي (المتوفى ١٠٧٥م): نفي التحريف عن القرآن الشريف، ابن السبكي في نفس الجزء ص ٢٩٠.

ويبدو أنّه لم يحصل أصلاً بين الشيعة اتفاق معين على علاقة نص القرآن المأثور بقالب من النص صحيح المطابقة في زعمهم لكتاب الله. فلم يبلغ واحد من النصوص التي حاولوا هم جمعها في دائرتهم إلى اعتماد شرعي. والمؤكد عندهم هو افتراض عدم اكتمال المصحف العثماني فحسب.

ومما يدل أيضاً على الغموض السائد بينهم في هذه المسألة، تلك الحقيقة الواقعة من أنهم من جوانب كثيرة يلقون الضغط فقط على تغيير ترتيب السور. ويقولون إن مصحف عليّ ــ وهو أقدم جمع لنص القرآن(١) ــ كتب على تنزيل القرآن(٢)، أيْ على ترتيبه التاريخي.

وبناءً على حديث صنعه الشيعة(٣)، رتب عليّ القرآن على سبع مجموعات.

---

(١) رُوي أنّ علياً آلى بيمين بعد وفاة النبي، لا يخلع رداءه [أو ألاّ يرتدي برداء] حتى يجمع ما بين اللوحيْن (انظر ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ١٣٧، وحمل لامّنس [انظر معاوية ص ٣٤٨] هذا القسم على حفظ جميع القرآن، وقد برّ بيمينه حرفياً (انظرْ: كشف اليقين للحلي ص ١٢)، أما أنّ علياً لا أبا بكر هو أول من جمع القرآن، فليس هذا افتراضاً شيعياً فحسب، بل ورد أيضاً في روايات أهل السنة (أُسد الغابة جـ ٣ ص ٢٢٤، سيوطي: إتقان النوع الثامن عشر، نولدكه ص ١٩١)، وانظر التوفيق بين هذا وبين الرأي العام عند أهل السنة، عند السيوطي: إتقان، الباب الثامن والسبعون. ــ وتجاه الرواية الموثوق بها عن مسعى عمر إلى جمع نصوص القرآن الذي تم بأمر أبي بكر (ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ٢٠٢ [أول من جمع القرآن في مصحف]، نولدكه ط ١ ص ١٩٠، كيتاني: أنالي جـ ٢ ص ٧١٠، ٧١٤)، توجد رواية أخرى تفيد أنّ القرآن لم يكن قد جُمع عند وفاة عمر (ابن سعد في الجزء السابق ص ٢٦٢). وقد استطاع شفالي أن يأخذ بهذه النظرة في الرواية في تأييد نظريته: Festschrift Sachau 321 ff

(٢) راجع ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١٠١ س ١٨.

(٣) انظر في هذا: Nöldeke, ZDMG XXXVIII 158.

وعلى رأس هذه المجموعات: ١ـ سورة البقرة. ٢ـ سورة آل عمران. ٣ـ سورة النساء. ٤ـ سورة المائدة. ٥ـ سورة الأنعام. ٦ـ سورة الأعراف. ٧ـ سورة الأنفال. وتجيء بعد رؤوس فواتح كل مجموعة بقية السور على ترتيب مخالف لترتيب المصحف العثماني، بحيث تجيء مثلاً في المجموعة الأولى على الترتيب: سورة يوسف، سوف العنكبوت، سورة الروم، سورة لقمان، سورة فصّلت، سورة الذاريات، سورة الإنسان، سورة السجدة، سورة النازعات، سورة التكوير، سورة الانفطار، سورة الانشقاق، سورة الأعلى، سورة البيّنة. وهكذا في بقية المجموعات. وتنتهي الأخيرة بسورتيْ المعوّذتيْن. ومن الغريب أن فاتحة الكتاب لها ليس مكان في هذا الترتيب[١].

بيد أنّه جرى الكلام أيضاً عن ترتيب مخالف للترتيب العثماني للقرآن عند غير العلويين[٢]. فعن عقبة بن عامر الجهني، وهو من صحابة الرسول المجتهدين، ومن الموالين لعثمان، وعمل أخيراً تحت خلافة معاوية والياً على مصر (سنة ٦٧٨م)، روى جماعة، رأوا مصحفاً له عند ابن خُديج (المتوفى سنة ٩٢٥م)، أنه نسخ بخط يده، وكان قارئاً أيضاً[٣]، قرآناً غير موافق للترتيب العثماني (على غير تأليف مصحف عثمان)، وأنه اعتمد كتابةً نسخت منه[٤].

---

(١) انظر اليعقوبي نشر هوتسما جـ ٢ ص ١٥٢ ــ ١٥٤.

(٢) وليس غريباً على الإباضية من الخوارج افتراض تغيير عثمان كلام الله (انظر مارجليوث في: The Early Development of Muhammedanism 38 Anm.). ولكن هؤلاء أيضاً كانوا يعتمدون في تلاوتهم وغيرها على النص السني للقرآن.

(٣) انظر ولاة مصر وقضاتها للكندي نشر جست ص ٣٧ س ٢.

(٤) انظرْ وصف مصر لابن دقماق (القسم الرابع) ص ١١ س ٤ من أسفل والمحاسن والأضداد نشر جونبول جـ ١ ص ١٤٤ س ٣.

وكما يعتقد أتباع أهل السنة إلى اليوم من دمشق إلى سمرقند[١] أن لـديهم مصـاحف عثمانية مزعومة في أماكن مختلفة على أنها مخلفات جديرة بالتشريف، فقد ارتبطت مصاحف قديمة عند الشيعة أيضاً بعقيدة أنها مكتوبة بخط عليّ. وهم يعتقدون هذه العقيـدة أيضـاً فـي كتابات[٢] كثيرة غير قرآنية. يذكر صاحب « الفهرست »، الذي يعلن في مواضع كثيرة مـن كتابه[٣] عن عاطفته للعلويين، أنه رأي قرآناً بخط عليّ يتوارثه بيت من البيوت المتفانية فـي قضية العلويين[٤]. ويسرد ابن عِنَّابة (المتوفى ١٤٢٥م)، وهو نفسه علويّ النسب

(١) فيما يزعم من هذه المصاحف العثمانية (١٦ نسخة) انظر:
Casanova, Mohammed et la fin du monde II (1913) 123-136.
ويمكن أن يضاف إلى هذا ذلك الوصف التفصيلي لنسخة موجودة في محراب المسجد القديم لقلعة حمـص (وعليها آثار دماء) مكتوبة بالخط الكوفي وجاء ذلك الوصف في كتاب الحقيقة والمجاز للنابلسي (مخطوط في ليبزج: Vollers nr. 745 bol. 25a). وكان أهل حمص، على عهد النابلسي (سنة ١٦٩٣ ــ ٩٤م) يـزورون هذا الأثر للاستسقاء به في القحط ــ. وقد ينبغي أن يضاف إلى ذلك أيضاً المصحف العثماني (بآثار دماء) في مكتبة مسجد الفاتح بالقسطنطينية (ذكره يان في مقدمة طبعته لشرح المفصل لابن يعيش جـ ١ ص ١٥) ـــ. وفي مصحف عثمان عند قبر تيمور، الذي يُقال إنه أمر بإحضاره من بروسه، انظر:
Landsdell, Russia in Central-Asia I 571
وبما أنه لم يتيسر لي الحصول على صورة من مصحف سمرقند (في بطرسـبرج ١٩٠٥)، فـلا يسـعني التثبت من أن هذا المصحف متحد مع رقم ١٤ عند كازانوفا.

(٢) كما جاء مثلاً عند اليعقوبي (المكتبة الجغرافية العربية جـ ٧ ص ٢٩٦) أن أحد العلويين سـنة ٧٣٤هـ كتب دعاء القنوت المعروف في دوائر الشيعة على أنه دعاء عليّ من خط علي نفسه، كما شهدت بذلك كتابـة كُتبت عقبه تقرر ذلك بخط علي أيضاً (انظر: لغة العرب جـ ٢ ص ٥٢١).

(٣) انظر: ZDMG XXXVI 278 ff.

(٤) فهرست ص ٢٨.

في كتاب له عن أنساب العلويين، ثبتاً من المصاحف المكتوبة بخط علي[١]. ويذكر من بين المصاحف الكثيرة التي حفظت لقبر عليّ[٢]، مصحفاً في المشهد الغَرَويّ (من غريّ[٣])، وقد أتت عليه النيران عند احتراق هذا المكان (١٣٢٥م). على أن قرآناً لعلي يرينا ترتيب السور على الوجه الذي ذكرناه آنفاً، والذي حفظ لنا مع حلقة مفقودة في نصوص كتاب «الفهرست»، يُقال إنه لا يزال محفوظاً في النجف إلى اليوم عند قبر الإمام؛ ولا ريب أنه موضع الحنان الخاشع عند ساذجي الإيمان من حجاج الشيعة[٤]. ولا أهمية في الانتفاع العملي لهذا الأسلوب الخاص في ترتيب السور بذلك البدل الشيعي عن قرآن عثمان السني[٥].

---

(١) انظر:عمدة الطالب في نسب آل أبي طالب (طبع حجر في بومباي) ص ٤.

(٢) انظرْ: التنبيه للمسعودي ص ٢٩٧ (وراجع قاموس لين ص ٢٢٥٤)، وياقوت نشر مارجليوث ج ٥ ص ٢٦٥ ـ ويرى آخرون (انظرْ المقدسي: أحسن التقاسيم ص ٤٦) أن هذا المكان هو مكان قبر نوح. واليوم يُسمّى هذا القبر بالمشهد الغروي (أو الغري، انظر:
Meissner, Mitteilungen des Seminars für Oriental. Spr. Abt. II Bd. V 106, Anm. 8).

(٣) حملت مجلة شيعية باللغة الفارسية ـ أُسست سنة ١٩١٢ ـ اسم: الغري، ولكنه غير بعد إلى: دُرّ النجف. وسُميّ الشاعر الشيعي صالح القزويني المتوفى ١٨٨٣م مجموعة أشعاره في مدح النبي وأئمة العلويين: الدرر الغروية في رثاء العترة المصطفوية، وكان يعيش في النجف، وإلى هذا تشير التسمية.

(٤) وصف هذه النسخة كاظم الدجيلي في لغة العرب ج ٢ ص ٥٩٨، وذكر « يان » في تقرير عن محتويات مكتبة مسجد آيا صوفيا مصحفاً منسوباً كتابته إلى علي في مجلديْن.

(٥) كذلك يحفظ عند قبر عباس بجوار كربلاء مصحف تنسب كتابته إلى الإمام الرابع علي زين العابدين بن الحسين بن علي.

اقتنع الشيعة أنفسهم بالطابع المعضل لمثل تلك المحاولة، وآثروا ألاّ يذهبوا أبعد من ذلك في التجميعات الجديرة بالشكّ للقرآن الصحيح الذي كتبه عليّ. كذك تلك السور الطفيلية التي سبق ذكرها، والتي أغفلها أهل السنة، لم تُضَفْ إلى النص المتداول. وهي على التأكيد نتاج عصر متأخر، ولم يعرها جميع الشيعة أهمية عملية. وإنما الذي صار معتمداً عندهم هو الأسطورة التالية، التي نستمدها من أخبار ثقات الشيعة من القرن السابع إلى القرن الثاني عشر الميلادي(١)، والتي تبيّن بناءً على ذلك موقف علماء الدين الشيعيين في ذلك العصر:

ذلك أن طلحة [بن عبيد الله]، أحد العشرة المبشرين بالجنة، سأل مرة علياً: لقد رأيتُ كيف خرجتَ ذات يوم، ممسكاً بيدك ثوباً عليه خاتم [وصفته إحدى الروايات بأنه: أصفر]، ثم قلت: لقد قمتُ بغسل النبي وتكفينه ودفنه، ثم اشتغلت بجمع القرآن حتى جمعته بتمامه فلم يسقط منه حرف. والآن لا نرى شيئاً مما كتبت وجمعت. ولما أرسل إليك عمر وطلب أن يرى ما جمعت من القرآن، لم تجبه إلى ذلك، ثم وصف الطريقة التي جمع بها عمر وعثمان القرآن جمعاً غير دقيق، وكيف أن نصاً قديماً للقرآن أسبق من النص العثماني، كان كثير من الصحابة الذين قتلوا في موقعة اليمامة على علم به، قد ضاع بعد وفاتهم، لأن المصحف الوحيد الذي بقي منه أكلته شاة وابتلعته(٢)، ثم شدد في الطلب إلى علي أن يخرج قرآنه إلى الناس لصالح الأمة.

فأجابه علي بأن النبي أملى عليه حقاً جميع القرآن بكل ما اشتمل عليه من أحكام وأنباء، ولكنه لأسباب يرى ألاّ يبوح بها لا يريد

---

(١) انظر: كتاب الاحتجاج لرضي الدين أبي علي الطبراني (المتوفى ١١٥٣م).

(٢) عرفت الرواية السنية أيضاً هذا المعنى (انظرْ: مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٣٩٨، وتاريخ القرآن لنولدكه ج ١ ص ٢٤٨)، وانظرْ في موضوع أكل الحيوان للكتاب: ابن سعد ج ١ ق ١ ص ١٤٠، الأغاني ج ١٢ ص ١٢٠، ١٢٣.

أنْ يعلنَ مصحفه على الناس. وليس مصحف عثمان في حقيقة الأمر هو كل القرآن، ولكن كل ما اشتمل عليه قرآن[١]. فإذ تمسكتم به نجوتم من النار وبلغتم الجنة. وكل ما فيه من نص فهو صحيح[٢]، وإنما الخطأ هو ما حمله الخصوم من تفسير. هذا هو موقف الشيعة على وجه العموم من القرآن. فينبغي أن يقنع المرء بالنص العثماني الذي لم يبرأ من الشوائب، ويتجه إلى التفسير الصحيح لذلك النص (أي الصحيح عند الشيعة).

والمصحف الكامل والمعتمد، الذي كتبه عليّ، تناقله الأئمة إماماً عن إمامٍ، مع غيره أيضاً من النفائس النبوية، حتى انتهى أخيراً إلى الإمام المحتجب. وهو الآن ــ أيْ مصحف فاطمة الذي أعطاه النبي ابنته قبل وفاته والذي يزيد حجمه ثلاث مرات على القرآن المتداول[٣] ــ مخبوء عن الإمام « المنتظر » وحينما يظهر هذا الإمام ذات يوم للعيان سيعطي المؤمنين هذا القرآن الذي لم يتبدل، مع تفسيره[٤] الصحيح وحده. وعلى المؤمن أن ينتظر ذلك في

---

(١) وقد تعذر عليّ فهم ملاحظة ذكرها الخفاجي في طرز المجالس (القاهرة ١٢٨٤هـ) ص ١٢٨ حيث ذكر دون بيان المصدر الذي اعتمد عليه أن الحافر حجر كان على مقدار حافر الفرس ألصقه أمير المؤمنين بمصحف عثمان.

(٢) وبهذا المعنى يرد المعتدلون من الشيعة على تهمة تحريف القرآن من قبل أهل السنة. وفي تصريحات الشيعة بذلك في العصر الحديث، انظرْ:

Die Welt des Islam II 288 unten.

(٣) انظرْ:

Revue du monde musulmane X 518; Vorlesungen 264.

(٤) يقول بهاء الدين العاملي (المتوفى ١٠٠٣هـ = ١٦٢٦م) في قصيدة مدح بها الإمام المحتجب يخاطب ذلك الإمام:

« وأنقذ كتاب الله من يد عصبة   عصوا وتمادوا في عتوّ وإصرار
يحيدون عن آياته لرواية   رواها أبو شيعون عن كعب الأحبار »

ويبدو أن « أبا شعيون » اسم اختاره العاملي بقصد السخرية، ولم يستطع المنيني نفسه، شارح القصيدة أن يجد له معنى. وبهاء الدين الشيعي الإمامي، الذي =

صبرٍ وثباتٍ[١].

وفي ضوء هذا الرأي، يقيم نص القرآن، المشترك مع قرآن آهل السنة[٢] أساس علم الدين عند الشيعة أيضاً، بيد أن هذا العلم الشيعي يبذل بمقتضى ذلك نشاطاً أكثر في تفسيره على وجه مذهبي، أيْ: على الوجه الصحيح وحده، [على زعمهم].

وقد نسبوا إلى النبي نفسه، تصريحاً بأنه جاهد في سبيل الاعتراف له بالتنزيل، والاعتراف لعلي بالتأويل[٣].

= يُوصف بأنه مجدد الدين للقرن الحادي عشر الهجري، هو أيضاً مؤلف كتاب في تفسير القرآن يذكره مترجمو حياته بعنوان: العروة الوثقى، كما ألف حواشي وتعليقات على كل من الكشاف والبيضاوي. ويبدو أنه لا توجد مخطوطات من هذه الكتب في أوربة، فلم يذكرها بروكلمان في جـ ٢ ص ٤١٤ ــ ٤١٥، وينقل بهاء الدين كثيراً عن فخر الدين الرازي في تفسير القرآن، على نحو يشعر بقبوله واستحسانه.

(١) انظر كتاب الصافي في تفسير القرآن تأليف محمد بن المرتضى المحسّن (المعروف بالفيض الكاشاني والمتوفى عن ٨٤ عاماً سنة ١٠٩١هـ = ١٦٨٠م)، وهو مطبوع بالحجر في طهران سنة ١٣١٦هـ = ١٨٩٨م. وذكر بروكلمان (جـ ٢ ص ٢٠٠) أنه ألف هذا الكتاب سنة ٩١١هـ = ١٥٠٥م ولكن بمقتضى ترجمة المؤلف، المذكور في طبعة طهران، ينبغي تغيير هذا التاريخ إلى سنة ١٠٧٥هـ = ١٦٦٤ ــ ٦٥م.

(٢) ما عدا ظواهر طفيفة، فيقال إنهم يجعلون من سورتيْ الضحى والشرح سورةً واحدةً (انظر: نولدكه ط ١ ص ٢٣٣) وكذلك من سورتيْ الفيل وقريش (انظر: المنار جـ ١٣ ص ٣١٠ عن ابن بابويه)، وينسب التغيير الأخير إلى ابن كعب في تفسير ابن عربي (في ختام سورة قريش).

(٣) انظر: Muh. Stud. II 12 ، وإلى ذلك: مسند أحمد جـ ٣ ص ٣١، أسد الغابة جـ ٤ ص ٣٢، وانظر: Lammens, Fatima et les filles de Mahomet 103 Anm. 3.

وفي كيفية استخدام هذا الحديث على وجه غير لائق بالكلية، انظر:

Abhandl. Zur Arab. Philologie I 61 Anm.

وإقامة هذا التأويل الصحيح تجاه تفسير أهل السنة الخاطئ، هي الغرض من تفسير القرآن عند الشيعة، الذي بدءوا بذلك فعلاً في القرن الأول للهجرة، واتبعوا منذ أوائل ظهورهم رأياً اختيارياً متطرفاً ظل إلى أحدث عهد طابعاً لهم. وقد نمت ملاحظاتهم في التفسير حتى صارت على وجه التدريج أدباً مرتب المنهج للتفسير الشيعي.

وطبيعي أن يجعلوا الأئمة أنفسهم في المرتبة الأولى، يبينون التفسير الصحيح للقرآن. فهم يبدون دائماً في الملاحظات التفسيرية عند الشيعة على أنه أرفع المصادر. وقد نقل[١] تفسير متصل الحلقات لسورة البقرة (نشر في طبعة سهلة المتناول) منسوب[٢] إلى الإمام الحادي عشر، أيْ إلى آخر الأئمة الظاهرين للعيان، الحسن العسكري (المتوفى سنة ٢٦٠هـ = ٨٧٣م)، ولن يفكر أحد أن للإِمام أدنى صلة بهذا الكتاب.

وقد ذكر تاريخ الأدب الشيعي أن أول كتاب وضع الأساس الشيعي في التفسير هو تفسير القرآن الذي وضعه في القرن الثاني للهجرة: جابر الجُعْفي (المتوفى ١٢٨هـ = ٧٤٥م)[٣]. ولكن هذا الكتاب غير موجود، ولا يُعرف

---

(١) ذكرت نقول منه في ZDMG LX 219 ff. ، ولم تتيسر لي فرصة فحص العلاقة بين هذا التفسير وبين مخطوط المتحف البريطاني: (Ellis-Edwards) Or 5582

(٢) قد يكون جزءاً من كتاب التفسير (الذي يُقال إنه يقع في ١٢٠ جزءاً) للشيعي الحسن بن خالد البرقي، الذي يذكر حسن صدر الدين (عالم عراقي وُلد ١٢٧٢هـ = ١٨٢٦م) في كتاب الشيعة وفنون الإسلام (صيداء مطبعة العرفان ١٣٣١) ص ٢٣، أنه من إملاء الإمام العسكري. وهذا الكتاب الأخير، وهو كتاب صغير في تاريخ الأدب الشيعي، يميل إلى إثبات سبق الشيعة، وزيادة ثروتهم على أهل السنة في النتاج الأدبي في جميع علوم الإسلام الأساسية والفرعية، وانظرْ ما يتعلق بتفسير القرآن في ص ١٩ ــ ٢٦.

(٣) انظر: Tusi, List of Shya Books 73; 244 Muh. Stud. II 112

إلاّ عن طريق نقول متفرقة، وبدلاً من ذلك بقيت كتب كاملة في التفسيرالشيعي من القرن الثالث إلى القرن الرابع الهجري؛ وربما كان أقدمها هو كتاب: « بيان السعادة، في مقام العبادة » للسلطان محمد بن حجر الْبَجَخْتي، الذي أُرّخ الانتهاء من عمله بسنة ٣١١هـ = ٩٢٣م؛ وقد ظهر مطبوعاً في طهران سنة ١٣١٤هـ = ١٨٩٦م، كذلك من القرن الرابع للهجرة تفسير أبي الحسن بن إبراهيم القُمّي (طبع بالحجر في ظهران ١٣/ ١٣١١هـ = ٩٥/ ١٨٩٣م)، الذي اعتمدنا عليه في تقريرنا التالي، ومنذ ذلك الوقت بقي نتاج كتب التفسير حقلاً خصيباً لمزاولة علوم الدين على مذهب الشيعة[١].

وفيما عدا كتب التفسير المنهجي المنظم، يفيض كل كتاب من كتب الدين الشيعية فوق ذلك باستخدام طريقة هذه الفرقة في التفسير، وتطبيق القرآن بالقسر والإكراه على مذهبهم العقدي وعلى أساطيرهم التي نموّها في نطاق تصوارتهم عن الأئمة ومناقبهم الخارقة للعادة.

وهناك ميسم يسم بطابعه كلّ هذه الكتب، كما يسم أدب الشيعة الديني برمته، ويضع أساس منهجها النقلي المأثور. فعلى حين يستند أهل السنة إلى واحد من الصحابة، على أنه المصدر الأخير في معارفهم الدينية، وبذلك فيما يتعلق أيضاً بفهم القرآن، يعدّ الشيعة الطريق الوحيد إلى الوثوق الشرعي المتحج به هو أن يمكن إرجاع المسألة المراد تعليمها، عن طريق سلسلة من المراجع الموثوق بها (من أشياع على حسب رأيهم)، إلى واحد من أهل البيت، وإلى أحد الأئمة

---

(١) ذُكر من الجيل التالي لذلك كتاب مطول في التفسير يقع في ٢٠ جزءاً للعالم الشيعي الكبير: أبي جعفر الطوسي (المتوفى ٤٦٠هـ = ١٠٦٨م)، انظرْ التاريخ لأبي المحاسن نشر Propper ص ٢٤١، ولكن هذا التفسير لم يذكر فيما بقي من الكتب (انظرْ بروكلمان جـ ١ ص ٤٠٥).

أنفسهم إذا أمكن ذلك، هؤلاء هم أوثق الثقات، لأنهم المترجمون الصادقون عن الحقيقة، وعما يريد الله ورسوله.

وهكذا نجد إذاً في الغالب أحد الأئمة على رأس كل وجه من وجوه التفسير القرآني. بيد أن أعيننا اليوم قد اكتسبت حدّة كافية من خبرة النقد، سواء أكان ذلك في فن الرواية السنية أم الشيعية، بحيث لا نلقي وزناً كبيراً لمثل ذلك النوع من الاعتماد والاحتجاج، الذي كثيراً ما يبدو في مظهر جدّ براق خلاب.

وطبقاً لما ذكرناه، يتخذ الشيعة القرآن العثماني على وجه العموم أساساً لهم، ولا يخالفونه إلاّ في تقريرات القراءات، كما في تفسير النصوص واستخدامها لصالح المذهب الشيعي بطبيعة الحال، مع الاستناد الدائم إلى أسلوب الاحتجاج والتوثيق الذي ذكرناه، وإنه لوهم باطل في حقيقة الأمر أن يصدورا في ذلك عن الاعتراف بالنص المشهور. على أنهم قد تراجعوا عن الرغبة في إكمال الثغرات الهائلة في ذلك النص، فهم يتنظرون بذلك حتى ظهور الإمام المهدي المحتجب الذي يستقر في يده قرآن عليّ الكامل والصحيح وحده. ولكن الحرية، التي يعتقد علماء القرآن من أهل السنة أنفسهم أنه يجوز لهم استخدامها بقدر محدود قليلاً في افتراض القراءات المختلفة، كما رأينا ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب، يأخذها دارسو القراءات من الشيعة، على وجه لا تحدّه قيود. فالقرآن في نظرهم قد تناوله التحريف على أيد أهل السنة، ولا معدل عندهم من هذا الافتراض. فحينما يتناول هذا التحريف قراءات النص في نظرهم، يسارع المفسرون الشيعيون بنشاط إلى تقرير النص الصحيح، لكن لا على سبيل الافتراض، بل بالاستناد إلى حجية الأئمة مع التمسك بحق اليقين المقطوع به.

بيد أنّ غريباً حقاً أن هذه القراءات المصححة، المطابقة في زعمهم للقرآن الأصلي الصحيح، لا يعتد بها في أعمال العبادة. فالشيعي، مع تمسكه بالمبدأ السالف

ذكره، يقرأ قرآنه بنفس النص الذي يقرؤه السني[١]. وما يقترح من القراءات المخالفة، يبدو أنه يعد مجرد نموذج تجريبي للنص الأصلي الذي لا يجوز مؤقتاً إبرازه إلى الحياة العملية، والذي سينشره المهدي أولاً بصورة نهائية، على النحو الذي رواه الأئمة.

وهذا التقدير لميل المعتزلة المذهبي في قراءاتهم، يتضح مثلاً من التفاصيل التالية بمناسبة الآيتيْن ٢٨ ـ ٢٩ من سورة الجاثية، حيث ورد في يوم القيامة: « وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ* هَذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ». ففي ذلك يُروى عن الإمام الكبير أبي عبد الله (هو جعفر الصادق، خامس الأئمة الاثني عشر الذي تنسب إليه أيضاً التسمية بالجعفرية) أنه عقب على ذلك بما يلي: « كتابنا ينطق عليكم بالحق »، « إن الكتاب لم ينطق ولا ينطق، ولكن رسول الله هو الناطق بالكتاب؛ قال الله: هذا بكتابنا ينطق عليكم بالحق »، قال أبو بصير ـ وهو الراوي المباشر لأبي عبد الله ـ: « فقلت: إنا لا نقرؤها هكذا » فقال الإمام: « هكذا والله نزل بها جبريل على محمدٍ، ولكنه مما حُرّف من كتاب الله » (تفسير القُمي، ص ٦١٩ ـ ٦٢٠). وإذاً فهو هكذا أنزل، ولكننا لا نقرؤه كذلك، هذا حقاً هو نموذج المعالجة العملية لكل

(١) ومما يحتاج إلى التوضيح الخبر القائل (على فرض صحته) إن الشاه إسماعيل الصفوي أمر بإحراق جميع كتب العلماء ومصاحفهم في المدن المفتوحة لأنها مصاحف أهل السنة (انظر تاريخ مكة لقطب الدين نشر فستنفلد جـ ٣ ص ٢٧٥). فإذا كان لفظ: مصاحف، يدل هنا كما هو معتاد على نسخ القرآن لزم أن يؤخذ من ذلك أن الشاه الشيعي كان يتهم النسخ القرآنية التي وجدها بتحريفات بعيدة المدى. وفي إحراق الإسماعيليين لنسخ القرآن السنية، انظرْ: أمثلة في الرد على الباطنية للغزالي ص ١١٠ تعليق رقم ٢.

تصحيح يتناول ألفاظ القرآن التي يزعم الشيعة أن خصومهم من أهل السنة حرفوها.

وتغيير النص على الوجه الآنف ذكره، لم تدع إليه حيطة مذهبية؛ كما لا يتبين أصلاً ماذا وجد الإمام الكبير في الاستعارة البلاغية مما يصادم تفكيره، حتى يحملها على التحريف السيء القصد.

بيد أنّ أكثر التصويبات تصيب نقاطاً أساسية، ويقصد بها إلى تأييد لصالح المذهب. ويتجلى هذا على أوضح وجه، حيث يقحم ذكر الأئمة ومدحهم في نص القرآن على سبيل التصحيح. مثلاً آية ١١٠ من سورة آل عمران: « كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِالله »؛ فحينما قُرئت هذه الجملة التي أعلنت مبدأً أساسياً يعدّ عظيم الأهمية للحياة الإسلامية، بحضرة ذلك الإمام، عقب عليها بما يلي: « خَيْرَ أُمَّة: تقتلون الأمير المؤمنين (أيْ علياً) والحسن والحسين! فقال القارئ: جُعلت فداك؛ كيف نزلت قال نزلت: « كُنتُمْ خَيْرَ أئمة أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ » ألا ترى مدح الله لهم: « لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِالله »: أيْ كنتم خير الأئمة، لأن تلك المناقب إنما يمكن أن ترجع إليهم لا إلا الأمة التي قتلت القديسين » (تفسير القمي ص ٩١)[1].

وهو تغيير ضئيل في الرسم، تطلبوه أيضاً في موضع آخر حيث سنحت الفرصة؛ مثلاً في الآية ١٤٣ من سورة البقرة: « وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً »، فقد جاء هنا أيضاً: لفظ أُمَّةً وَسَطاً. ولا يريد الإمام أن يرى أن الأمة تُمدح إلى هذا الحد. فالنص

(١) انظر:
Houtsma, De strijd over het dogma in den Islam tot op al-Ashari (Leiden 1875) 60.

المنزل هنا أيضاً: أئمة « وإنما نزلت كذلك » (قمي ص ٥٤). فالله لا يخاطب هنا الأمة، بل الأئمة. والدليل على ذلك ما جاء في الآية ٧٨ من سورة الحج، حيث يحمل تفسير الشيعة الخطاب أيضاً بطبيعة الحال على أنه خطاب للأئمة: « وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاس ».

ولما كان لفظ: أمة، يتكرر في معرض المدح كثيراً في القرآن، فقد وجد الإمام فرصاً كثيرة لتصحيح ذلك اللفظ بلفظ: أئمة.

هذه الأمثلة تؤيد في نفس الوقت ملاحظة أساسية يمكن تكوينها بموازنة الأنظار التأسيسية عند أهل السنة من جانب، وعند الشيعة من جانب آخر. فعلي حين يُلقي أهل السنة الوزن الراجح، في الأنظمة السياسية والدينية، للأمة، أي لمجموع الجماعة، ولإجماع المسلمين، يضع الشيعة ذلك الوزن على وجه حاصر للكلمة والمذهب، ولحجيّة الأئمة[1]. فإن إجماع الأمة يمكن أن يضل سواء السبيل؛ بل لقد أثبت في التاريخ أنه خاطئ مغتصب للحق. أما الأئمة فإنهم بُرَآء من العيب، و الخطأ، والضلالة. وحجيتهم الشخصية، وليس عامل الاتفاق الجماعي، هي معيار الوزن للحقيقة جمعاء. هذه الوجهة من النظر هي الباعث إلى ذلك التغيير، الذي يبدو ضئيل الأهمية، في تحويل حروف: أمة، عند كل مناسبة إلى: أئمة.

ومن أجل المحافظة على التصور الصحيح عند الإمام جرى التصحيح التالي، في الآية ٧٤ من سورة الفرقان: « وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَاماً »، فإنّ الإمام جعفراً لا يستطيع أن يفهم أن الله يجعل الناس الذين أسند إليهم القول مُثُلا وأئمة للمتقين! فالنص لم ينزل على هذا النحو. بل هكذا: « وجْعَلْنَا (بإسناد الفعل إلى الله) من الْمُتَّقِينَ إِمَاماً ».

---

(١) راجع: Vorlesungen 225

وأحياناً يُقصد من التصحيحات أيضاً إلى مثل ما تقصد إليه طريقة « تِقُّون ســوفريم » (انظرْ ص ٢٠ من هذا الكتاب) من الاستعاضة عن العبارات المتعلقة بالله والرســول، والتــي يبدو أنها غير لائقة، بأخرى أليق منها.

ففي الآية ١٢٣ من سورة آل عمران: « وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ » لم ينــزل كلام الله على هذا النحو، « ما كانوا أذلة وفيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما نــزل: لقد نصركم الله ببدر وأنتم ضعفاء »؛ وليس في هذا شيء من الذلة (انظرْ: القمي ص ١١١).

وعقيدة عصمة الأنبياء وبراءتهم من الذنوب، التي يقررها الشيعة إلــى أقصــى مــا يترتب عليها من نتائج، جعلتهم، مع استنادهم في ذلك إلى الإمام الحسن بن علي، يفكّرون فــي تصحيح الآية ٧ من سورة الضحى: « وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى » حيث يمكن أن ينبني على ذلــك أن الله وصف النبي بأن ضالّ، بأن يغيروا لفظ: ضَالاً بالنصب، إلى ضــال بــالرفع، وفعــل المعلوم: فَهَدَى، إلى فعل المجهول: فهُدِيَ، وبهذا التغيير اليسير تأخذ الآية هذا المعنى: ووجدك ضالٌ فصار بك مهدياً(١).

ومن الطريف بعض أمثلة يغيّر فيها الشيعة لفظ: إلاّ (الاستثنائية) إلى: وَلاَ؛ ولم يكــن ذلك هذه المرة لميل مذهبي أصلاً، بل لاحتياطات عامة. فمثلاً في الآيــة ١٥٠ مــن ســورة البقرة: « لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُم » يقرؤن: ولا الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُم. ــ وفي الآية ٩٢ من سورة النساء: « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً »، يقرؤن: ولا خَطَأً.

ورواة الشيعة يجعلون لأئمتهم، زيادة على التصحيحات اليسيرة الحرفية واللفظيــة، أنْ يتناولوا النص أيضاً تناولاً أعمق من ذلك.

أولاً، باقحام زيادات مذهبية جافية، يستعاد بها ــ في رأيهم ــ ذكر عليّ

(٣) انظر: Tor Andrae, Die Person Mohammeds 135.

وآلـــه، بعد أنْ مُحي من النص عن سوء القصد. فمثلاً ورد في الآية ١٦٦ من سورة النســاء: « لَّكِنِ اللهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ »: فيضيفون إلى ذلك: « في عليّ ». وتضاف هاتان الكلمتــان أيضاً في الآية ٦٧ من سورة المائدة: « يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ [في علـــيّ] وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَه » ويقرؤون في الآية ٢٢٧ من آخر سورة الشعراء: « وَسَــيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا [آل محمدٍ حقهم] أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ». ــ وفي الآية ٩٣ من سورة الأنعام: « وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ » [آل محمد حقهم].

وهكذا في المواضع الكثيرة التي يجري فيها الكلام على الظالمين والمعتدين على وجه العموم؛ إقحام في كل مكان يخصص الظلم باغتصاب حق آل البيت.

ويأتي بعد ذلك علاجهم النص المشهور للقرآن على وجه بالغ أشد العنف. فلا ريــب أنهم في الطريقة العنيفة التالية، التي عالجوا بها نص القرآن، قد هدفوا إلى إقامة البرهان على مدى التهاون والسطحية التي اتُبعت في كتابة المصحف العثماني، وكيف أنه إلى هذه الكتابــة يرجع ذلك الطابع المتقطع غير المتصل السياق، المُلاحظ في مواضع كثيرة من نص القــرآن [في زعمهم]، حيث ترتب على ذلك [في رأيهم] تشويه لا علاج له في الجمال المعجــز لــنظم الكتاب الكريم، الذي يجب أن يعترف به كل مسلم. فهم يقررون أن النص المألوف قد اخــتلط فيه كل شيءٍ، وأنه يجب إعادته أولاً إلى ترتيبه الصحيح؛ وأن التتالي الطبيعي لآية من الآيات لا يوجد في الآية التي تليها، لكنه ضلّ طريقه في مكان متأخر كثيراً. بل كذلك في نفس الآيــة الواحدة يسود انقطاع في صلة السياق؛ وأن الترتيب الطبيعي إنما يعاد أولاً إذ بحثنا عن تمــام نصف الآية في مكان بعيد عنها، وضممنا ما يتصل بعضه بــبعض مــن الأجــزاء البعيــدة التشعب.

وهذا تشكك ناقد، قد يُلحّ أحياناً مثله على النظر العلمي أيضاً، وإنْ لم يكن إلـــى هــذا الحد الذي لا يستسيغه العقل.

وذلك المفسر الشيعي القديم، من القرن السادس الهجري، الذي ذكرناه آنفاً: أبو الحسن القمي، يولع باتباع تلك الطريقة في ضم أجزاء القرآن المتفرقة بعضها إلى بعض: (فإنّ كُتّاب المصحف العثماني) « قسموا القرآن وألفوه على غير ما أنزله الله »(١). وهو يقول بمناسبة الآية ٣ من سورة النساء: « وأما قوله (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم) قال نزلت مع قوله (وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاء قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاء الَّلاتِي لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاع). فنصف الآية في أول السورة ونصفها على رأس الآية المائة والعشرين. وذلك أنهم كانوا لا يستحلون أن يتزوجوا يتمية قد ربوها. فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأنزل: يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاء إلى قوله مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ »(٢). هكذا تتصل الآيات بعضها مع بعض في الترتيب الطبيعي.

على هذا النحو يثبت مثل هذا النقل والتشتيت للنص، سواء أكان ذلك في الآيات الفقهية أم القصصية أم آيات الإنذار والتحذير في القرآن. فالآيتان: ١٠٤ من سورة النساء و١٤٠ من سورة آل عمران، مكانهما في سورة آل عمران، وسياقهما في وصف موقعة أُحُد. والآية ٤٦ من سورة الشعراء تتميم للآيات ١٠، فما بعدها من سورة طه؛ والآية ٢٨ من سورة السجدة مكانها بعد الآية ٢١ من نفس السورة.

كذلك يُثبت قطعاً للسياق أقصر نَفَساً، واضطراباً في صلة الكلام أضيق دائرة. فالآية ٢٤ من سورة العنكبوت ينبغي أن تجيء مباشرةً بعد الآية ١٨ من نفس السورة؛ وما جاء بين ذلك له مكانه في موضع آخر، وإنما أثبت هنا نتيجة

---

(١) تفسير القمي ص ٣٥٣.
(٢) قمي ص ١١٩.

الإهمال في الكتابة؛ وكذلك الآية ١٦ من سورة لقمان ينبغي أن تأتي مباشرةً بعد الآية ١٣ من نفس السورة، وما بين ذلك قطع غير طبيعي لوصية لقمان لابنه.

كل هذا يبرهن على الأقل كيف أن ثقة مفسري الشيعة قليلة بنص القـرآن المـأثور، على الرغم من أنهم يستعملونه مع ذلك في الجانب العملي في الحياة الدينيـة بالقالـب الماثـل أمامنا.

على أنّ أعظم سخط الشيعة على مذهب أهل السنة يتركز في دائرة تفسير القرآن. ولا نتوسع هنا في الاستنباطات الفقهية التي يخرج الشيعة فيها من النص بنتائج مخالفة لمـا هـو ثابت في الإسلام السني. بل يتجه نظرنا أساساً إلى الملابسات التي يقحمها الشيعة فـي آيـات القرآن، والتي يزعمون أنها تصرح في نغمة من السباب واللعن بالتنبؤ عـن إبعـاد العلـويين واضطهادهم، دون حق، بوساطة الخلفاء الأول، ثم بوساطة الأمويين؛ كما يزعمون أن القرآن يشتمل بالدلالة الصريحة على تعظيم الأئمة، والإشارة إلى ظهور الإمام الثاني عشر المحتجب إذا حان وقت ذلك؛ وإنما ينبغي فقط أن يحصل التفسير الصحيح.

وهم يقولون إنّ رُبع القرآن جعل أمر العلويين موضـوعاً لـه؛ وربـع ثـان يتعلـق بأعدائهم؛ وربع ثالث يشتمل على النظم التشريعية، أخيراً يحتوي الربع الرابع على القصـص والأمثال. ويتعلق بعليّ وحده سبعون آية من القرآن[١]. وإذاً يكون القرآن ــ في ذوقهم ــ إلى حدٍ بعيد كتاباً حزبياً شيعياً.

وسورة الكهف، ووجوه التعليم التي قدمها الخضر إلى موسى، هي فـي رأي الشـيعة عرض لتاريخ الدين الصحيح، ابتداءً من مبعث محمد إلى قومه وما يلقي منهم ومن تكـذيبهم، وما يصيب

(١) انظرْ: كشف اليقين للحلي ص ٧٢، حيث توجد أيضاً نخبة من هذه التأويلات. وقصداً إلى حمل السنة على تصديق هذه التأويلات نُسبت كثيراً إلى ابن عباس ومدرسته (كمجاهد وغيره).

آل محمد من البلاء. كل ذلك قصة الخضر على موسى، حتى اشتد بكاؤهما (قمي ص ٣٩٩).

وإنّ تفسير القرآن الذي يُقَدَّم إلينا هنا لهو تفسير يوحي به حنق لا تحدّه حدود، وحقد شديد التعصب. فحيثما يُذكر في مكان ما من القرآن ما يدل على التحقير، يستخرج حمل ذلك على الخلفاء الغاصبين، من غير العلويين، وأعوانهم.

ويسلك الشيعة في ذلك أحياناً طريق المجاز والإشارة. فإذا قيل في الآية ٩١ من سورة المائدة: « إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللهِ »، كان هذان الأمران القبيحان في نفس الوقت مراداً بهما التستر على أبي بكر وعمر. وتحت الجبت والطاغوت، اللذيْن لعن الله من يؤمن بهما (في الآيتيْن ٥١ ــ ٥٢ من سورة النساء) لا يفهمون أيضاً إلاّ الخليفة الغاصب: معاوية، وعمر بن العاص[1]. [وقول الله سبحانه]: « إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً » (الآية ٦٧ من سورة البقرة)، لا يمكن أن يراد من ذلك إلاّ عائشة، زوج النبي، وخصيمة عليّ. وينبغي أن يفهم طلحة والزبير (في الآية ٧٣ من نفس السورة)، إذ حصل الأمر بأن يُضرب القتيل الذي جُهل قاتله ببعض تلك البقرة[2].

وينبغي كتابة تفسير شيعي كامل للقرآن، إذا أُريد استيعاب مجموع هذا

---

(١) انظرْ: مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٨٦، أصول الكافي للكليني، ص ٢٧١، وانظرْ في تأويل الزكاة الموضع المذكور في: WZKM VX 323 Anm. 4، وانظرْ عنوان رسالة شيعية في:
Loth, Catalogue of Arabic Manuscripts, India Office Nr. 471, X.
وكان خشنام بن هند، الذي وصفه الجاحظ بأنه كان شيخاً من الغالية، يستخدم هذيْن اللفظيْن (الجبت والطاغوت) في حديثه العادي كلما أراد أن يسمّي أبا بكر وعمر (انظرْ كتاب الحيوان للجاحظ جـ ٣ ص ٦ س ١٤).

(٢) انظرْ مختلف الحديث لابن قتيبة في الموضع الساق.

التفسير الحزبي المتعصب. وهنا يجب أن تكفي إشارات عامة، وأمثلة قليلة فحسب.

* * *

منذ زمن قديم، كان من أكبر همّ المفسرين تعيين مبهمات القرآن، بحملها على أشخاص معينين[1]، على الرغم مما قام أحياناً في سبيل ذلك الاتجاه من اعتراض (انظرْ ص ٩١، تعليق رقم ٣).

ويُعنى فصل من الفصول الكثيرة لعلم القرآن بموضوع البحث الجاد عن تسمية الأشخاص الذين يمكن أن تنطوي أسماؤهم تحت مثل ذلك الابهام، أو كما يقول لامّنْس[2]: «faire la chasse à l'anonyme, à l'impersonnel» وقد سنحت لذلك فرص كثيرة. فإنه لم يُذكر اسم أحد من محيط النبي، عدا أبي لهب، إلاّ زيد (بن حارثة)، لتسويغ ما أثار تأثر بعض النفوس ـــ من الزواج بمطلقة هذا الابن المنسوب إلى الرسول بالتبني ـــ عن طريق الوحي (الآية ٣٧ من سورة الأحزاب). ولكن الملابسات المبهمة أيضاً كان لا بدّ ألاّ تبقى مستغلقة على التعمق والغوص. فهذا الجانب من علم القرآن لا يجوز أن يمر على صيغة مثل: فلان الفلاني (في سفر راعوث، الفصلة الأولى من الإصحاح الرابع) دون عناية أو اهتمام.

وليس عادم الأهمية مثلاً في وجهة نظر هذا العلم تعيين الشخص المراد من: « رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ » (أيْ مكة والطائف)، الذي تمنى خصوم النبي أن لو أنزل القرآن عليه بدلاً من محمد (الآية ٣١ من سورة الزخرف[3])؛ أو من يصدق عليه هذا الذم (في الآية ٩٣ من سورة

---

(١) من مزايا علي التي يمدح بها أنه أعلم الناس بالمبهمات، انظرْ ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١٢١.

(٢) في مقدمة كتابه عن: فاطمة (رومه ١٩١٢) ص ٨.

(٣) انظر:

H. Lammens, Taif la cité alpestre du Hidjaz, 7 Anm. 7 (Revue des Questions scientifiques 1906 octobre).

الأنعام): « وَمَنْ أَظْلَمُ ممَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً أَوْ قَالَ أُوْحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ ». هل المراد به واحد من كذبة المتنبئين الذين كانوا يعارضون محمداً، أو هو عبد الله بن أبي سرح، الذي كتب للنبي ثم كذّب به؟ وقد أمكن في سهولة بالنسبة إلى ما سبق فهم أن أقرب من يتبادر أنه المراد في الآية ١٠ من سورة الأحقاف: « قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ اللهِ وَكَفَرْتُم بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ »، هو عبد الله بن سلام.

وفي الآية ٣٨، والآيات ١٠٢ ــ ١٠٤ من سورة التوبة، جرى الحديث عن أناس لم يشتركوا في القتال مع الرسول، فيقع اللوم ذلك عليهم في ألفاظ قاسية؛ وأخيراً يؤكّد لهم أن الله يتوب عليهم بعد أن اعترفوا بذنوبهم وندموا، ويغفر لهم إهمالهم. والحديث في ذلك عن غزوة تبوك؛ فينبغي الوقوف على أسماء المتخلفين عن مشاركة الرسول: أسماء هؤلاء الذين أشير إليهم، وأسماء الثلاثة الذين بقوا من غير تعيين في الآية ١١٨ من نفس السورة على وجه الخصوص: [لَقَد تَّابَ الله عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ... وَعَلَى الثَّلاَثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُواْ][1].

كذلك لا يجوز أن يبقى دون تعيين أهل الكتاب الذين مُدحوا في الآية ١٩٩ من سورة آل عمران بأنهم يؤمنون بالله وبما أنزله؛ هل هم عبد الله بن سلام [أو غيره من مسلمة أهل الكتاب]، أو نجاشي الحبشة، أو جماعة لم تعين أشخاصهم، ممن أسلموا من نصارى نجران (٤٠ شخصاً) والحبشة (٢٢ شخصاً) والروم (٨ أشخاص)، ذكر عددهم بإحصاء دقيق؟[2]

ثم إذا ورد في الآية ٢٣ من سورة آل عمران: « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيباً مِّنَ الْكِتَابِ »، فينبغي أن يستخرج المفسر أسماء أولئك الذي أُلقي على أسمائهم حجاب من الابهام. كذلك إذ أوحى إلى الرسول في الآيتيْن ٢١٩ ــ ٢٢٠

(١) انظر طبقات الشعراء للجمحي (نشر هل) ص ٥٤.
(٢) انظرْ الكشاف جـ ١ ص ١٨٥.

من سورة البقرة: « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ... وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى »، فينبغي معرفة أسماء الذين سألوا عن ذلك معرفة دقيقة.

كذلك لا يجوز أن يبقى على إبهامة اسم الرجل الذي جاء من أقصى المدينة (أنطاكية) يسعي لحث أهلها على إتباع المرسلين الذين رفض أهلها الإيمان بهم، (في الآية ٢٠ من سورة يس)؛ أو اسم « الفاسق » الذي جاء بنبأ ولم يذكر اسمه (في الآية ٦ من سورة الحجرات). وليس قليل الأهمية أيضاً معرفة اسم المرأة التي اشتكت إلى الله في نزاع على الطلاق (في الآية ١ من سورة المجادلة). بل حتى إبهام بنات لوط (في الآية ٧٨ من سورة هود)، والفتيين رفيقي يوسف في السجن: حامل الخبز وعاصر الخمر (في الآية ٣٦ من سورة يوسف[١])، لا يجوز أن يكون حائلاً دون معرفة أسمائهم.

وفي كل مكان نفذ النقل والرواية إلى ما وراء صمت النصوص. فينبغي رفع الحجاب عن كل المبهمات، ولا يجوز أن يبقى مبهم دون تعيين.

ويتصل بذلك، أيضاً، أنْ يوقف على اسم الشخص المخصوص فيما ورد عاماً من آيات القرآن، إذ كان عمله هو الذي قدّم سبب النزول. ففي الآية ١٢٨ من سورة النساء، يمكن بيقين بيان أن المرأة التي خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً أريد بها أسنّ أزواج الرسول: سودة بنت زمعة، التي تنازلت، بقصد الصلح، عن حقوقها لصالح عائشة الفتية[٢].

وقد ألف كتاباً جامعاً في مبهمات القرآن العالم الأندلسي، المعروف عندنا غالباً بتعليقاته الموضحة على سيرة النبي لابن هشام، وهو عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي (المتوفى بمراكش سنة ٥٨١هـ = ١١٨٥م). ففي كتابه: التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام[٣]، عينت جميع الأسماء التاريخية

(١) انظر القسطلاني جـ ١٠ ص ١٤٨ (كتاب التعبير رقم ٨).
(٢) انظرْ ابن سعد جـ ٨ ص ٣٦ س ١٩.
(٣) انظرْ بروكلمان جـ ١ ص ٤١٣.

والتاريخية الطبيعية، والجغرافية الخ، التي لم تخصص مدلولاتها تخصيصاً قريباً في القــرآن. وطبيعي أنه لم يذهب بعيداً في تحقيق هذا الغرض، بحيث يريد أيضاً أن يمضي مــع بعــض المغالين فيعين اسم نملة سليمان ــ هل هي طاخية أو حزمى ــ فهو يقتنع بأن النمل لا يســمي بعضه بعضاً، ولا الآدمي يمكنه تسمية واحدة منها باسم علم(١).

وما يوصل إليه في كتاب مثل كتاب السهيلي(٢)، في تأليف جامع ذي موضوع خاص، يجري تناوله بالبحث على وجه الإفراد في كتب التفسير من موضع إلى آخر عند المناســبات المواتية.

وليس رجال بحث الحديث أقلّ نشاطاً في استخراج المبهمــات مــن المصــادر التــي يعتمدون عليها في شروحهم. ففي أقدم طبقات علم الرواية نجد فعلاً أمثلة لذلك الاتجاه. وقــد رُوي عن ابن عباس أنه عين على وجه الاستيفاء اسم « رجل » ورد مبهماً في حــديث رواه، فذكر أنه كان علي بن أبي طالب(٣).

ومع النمو الفني لدراسة الحديث ظهر هذا الميل بمقدار مطرد الزيادة.

فلا يجوز أن يبقى تعبير مثل: فلان(٤)، أو رجل غير معين، أو رجل من القــوم(٥)، أو غيره (أيْ غير من سبق ذكره(٦))، دون أن يدعو ذلك إلى محــاولات كثيــرة لتحويــل هــذا الشخص المبهم إلى شخصٍ معروفٍ:

---

(١) انظرْ النقل عنه في الحيوان للدميري (مادة: نمل) جـ ٢ ص ٤٣٣.

(٢) ولدينا من وقت متأخر عن ذلك مبهمات السيوطي أيضاً، التي طبعت كثيراً بعنــوان: الأقــران فــي مبهمات القرآن (انظرْ بروكلمان جـ ٢ ص ١٤٥ رقم ٤)، وقد ذكر نبذة منها في النوع الســبعين مــن كتابــه الاتقان.

(٣) انظرْ البخاري كتاب الأذان رقم ٣٩.

(٤) ومما يلفت النظر هذا الإسناد: فلان عن فلان بن الجارود (كتاب التطوع رقم ٥) حيث عرف البخاري اسم جد المحدث وغاب عنه اسمه هو واسم أبيه.

(٥) البخاري: سجود القرآن رقم ٣.

(٦) البخاري: جنائز رقم ٥١ (قسطلاني جـ ٢ ص ٤٧٥) أو: رجل آخر، الفتن رقــم ٨ (القســطلاني جـ ١ ص ٢٠٢).

فماذا كان اسم « الرجل[١] »، الذي قاطع النبي وهو يخطب خطبة الجمعة، يطلب إليه أن يدعو دعاء الاستسقاء بعد قحط طويل مستمر، فجلب دعاء النبي خيراً كثيراً؛ حتى جاء «رجل» في يوم الجمعة التالي يسأله أن يدعو بإمساك هذا الغيث الكثير؟ ثم هل كان السائل في يوم الجمعة التالي هو نفس السائل الشاكي الذي ظهر في يوم الجمعة السابق[٢]؟.

وما كان اسم اليهودي واليهودية اللذيْن أمر النبي برجمهما؟ فقد بقي على الأقل اسم أحد الخاطئيْن غير معين[٣].

وأحياناً تروى مجموعة نموذجية حافلة بوجوه كثيرة من حلّ المبهمات. وقد قدم إلى الشراح باعثاً، كثير الثمرات لمثل ذلك، الحديث ٢٥ مثلاً من كتاب الجمعة في صحيح البخاري[٤]، فقد ورد فيه أن النبي حينما أراد أن يتخذ منبراً أرسل امرأةً إلى فلانة تبلغها أن تأمر غلامها النجار أن يعمل أعواداً ليتخذها النبي مجلساً مرتفعاً. فهنا مثال لثلاثة مجهولين: ماذا كان اسم فلانة، واسم المرأة التي أُرسلت إليها، وما اسم النجار الذي طُلب إليه ذلك؟ لم يقف الشراح في حيرة من تعيين الأسماء. فلفظ فلانة، الذي يبدو من الغريب أن أحداً لم يبذل جهداً في تعيينه، نظر إليه على أنه اسم علم خاص[٥].

وعلى النقيض من ذلك ذكرت ثلاثة افتراضات لاسم المرأة المبهمة؛ ولا أقل

(١) ابن سعد جـ ١ ق ١ ص ١١٦: بعض أهل المسجد.

(٢) بخاري: استسقاء رقم ٤ ــ ٦ (قسطلاني جـ ٢ ص ٢٧٢، ٢٧٤).

(٣) بخاري: محاربون رقم ٢٤ (قسطلاني جـ ١٠ ص ٣٤) اعتصام رقم ١٧ (قسطلاني نفس الجزء ص ٣٧٩) وكان اسم المرأة: بسرة.

(٤) انظرْ: ابن سعد جـ ١ ق ٢ ص ١١.

(٥) وقد دفع الحرص على تعيين المبهم إلى تصحيف لفظ: فلانة إلى: علاثة، القريب إليه في الرسم، ومن ثم ذكرت امرأة بهذا الاسم في ثبت أسماء الصحابيات (انظرْ: أسد الغابة جـ ٥ ص ٥٠٧).

من عشرة أسماء ذكرها الرواة والشرّاح المختلفون للنجار[١] الذي كلف بالعمل (مع ملاحظة أنه قد نظر إليه في الغالب على أنه أجنبي غير عربي).

وهذا الجهد لا يقتصر بذله على الأخبار، التي يكون فيها للشخص الذي يسمّ عمل ذو أهمية على وجه من الوجوه، فحسب؛ بل كذلك فيما يتصل بأمور أقل ما تكون أهميةً في حيّز التفكير، ينبغي أن توضع أسماء خاصة لمن أُبهمت أسماؤهم. فقد عطس رجلان عند النبي فشمت النبي أحدهما ولم يشمت الآخر. ماذا كان اسم هذيْن الرجليْن[٢]؟

وورد في حديث، نص جامعو الأحاديث أنفسهم على أنه « ضعيف »، أن أعرابياً جاء إلى النبي فقال إني أحب الخيل فهل في الجنة خيل؟ فقال إن دخلت الجنة أتيت بفرس من ياقوتة لها جناحان فتحمل عليها فتطير بك في الجنة حيث شئت[٣]. وعلى الرغم من الاعتراف بالشك في هذه الأعجوبة، لم يقنع الباحثون بهذا الإبهام في: « أعرابي ». فإن عبد الباقي بن قانع، الذي ألف معجماً في أسماء الصحابة[٤] (توفي سنة ٣٥١هـ = ٩٦٢م) يذكر في معجمه هذا (الذي لم يعد قريب المتناول) أن اسم الأعرابي السائل

---

(١) انظرْ القسطلاني جـ ٢ ص ٢٠٤.
(٢) بخاري: أدب رقم ١٢٥ (قسطلاني جـ ٩ ص ١٤٢)، الأدب المفرد (استانبول ١٣٠٩) ص ١٨٤.
(٣) ترمذي جـ ٢ ص ٨٨.
(٤) كان ابن قانع مولى أسرة الأمويين، وفي حجيته في الحديث (التي لم تخلُ من شك) انظر تذكرة الحفاظ للذهبي جـ ٣ ص ٩٩، وعدا معجمه في أسماء الصحابة (الذي حمل أحد علماء الأندلس على تأليف كتاب خاص في بيان أغلاطه، انظرْ معجم البلدان لياقوت جـ ١ ص ٤٠٣)، ألف أيضاً كتاباً في التاريخ مرتباً على السنين، ذكره أبو المحاسن بن تغري بردي، نشر جونبول جـ ١ ص ٣٤٦.

بالدقة هو: عبد الرحمن بن ساعدة[١]، وكذلك في المادة التي وضعها ابن الأثير الأنصاري بهذا الاسم في معجمه الكبير لأسماء الصحابة[٢]، نسب هذا الخبر إلى صاحب الاسم المذكور.

ولا يلقي الشارح سلاحه معترفاً بعجزه عن رفع حجاب الإبهام في مثل هذه الأحوال إلاّ وهو جدّ كاره. على حين تذكر من ناحية أخرى في تعيين أحد المبهمات أقوال متباينة بعضها مع بعض صادرة عن رجال مختلفين من علماء الرواية[٣].

ما عمله السهيلي، الآنف الذكر، بإزاء مبهمات القرآن، شرع فيه، قبل ذلك بنحو قرنٍ ونصف قرن، العالم المصري عبد الغني بن سعيد الأزدي (المتوفى ٤٠٩هـ = ١٠١٨م)، تجاه الحديث[٤]. كذلك العالم الراوية، المؤرخ المشهور لمدينته بغداد: أبو بكر الخطيب البغدادي (المتوفى ٤٠٣هـ = ١٠٧١م) لم يتخلف عن القيام بذلك العمل[٥]؛ كما وضع من بعده العالم الأندلسي: ابن

---

(١) ذكره الدميري في مادة: خيل، جـ ١ ص ٣٨٨.

(٢) انظرْ: أسد الغابة جـ ٣ ص ٢٩٦.

(٣) انظرْ مثلاً الزرقاني على الموطأ جـ ٤ ص ٨٩ س ٢٠ وما بعده.

(٤) انظر بروكلمان جـ ١ ص ١٦٧، ذكره القسطلاني في شرح حديث البخاري: كتاب الأدب رقم ٣٧ (قسطلاني جـ ٩ ص ٣٤) « عن عائشة أن رجلاً استأذن على النبي صلى الله عليه وسلم ». وفي شرح الحديث: كتاب المحاربين رقم ٢٨ (جـ ص ٣٨) في تصحيح الحميدي لخطأ وقع في أحد كتبه انظر: ياقوت نشر مارجليوث جـ ٦ ص ٤٧٣، وكتب هو تصحيحات على كتاب المدخل للحاكم النيسابوري، انظرْ: ياقوت في الطبعة المذكورة جـ ٥ ص ٤٣٩ وانظر بروكلمان جـ ١ ص ١٦٦.

(٥) في كتابه: الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة، الذي ربما كان متعلقاً بالقرآن (انظر ياقوت جـ ١ ص ٢٤٨ من الطبعة السالفة الذكر)، وترجم ج. =

بشكوال (المتوفى ٥٧٨هـ = ١١٨٣م) كتاباً في ذلك الموضوع يوجد مخطوط منه في مكتبة برلين[١]. وألحق عبد الرحمن بن الجوزي (٥٩٧هـ = ١٢٠٠م) بكتابه: تلقيح فهوم أهل الآثار، رسالة تبحث في مواد الحديث، عني فيها عنايةً بعيدة الاستقصاء بتحقيق الأسماء المبهمة[٢]. ووجه انتباهاً خاصاً لذلك شارح البخاري: ابن حجر العسقلاني (المتوفى ٨٥٢هـ = ١٤٤٩) في كتابه الكبير: فتح الباري في شرح صحيح البخاري. وهو إذا لم يوفق إلى تحقيق اسم رجل أو امرأة ورد مبهماً، بوساطة المصادر القديمة، استند في كل مرة إلى الاعتراف بأنه لا يسعه إقناع تطلع الباحثين في هذا الكتاب المقدس: « لم أقف على اسمه أو اسمها[٣] »، دون نظر بالكلية إلى مكانة الشخص المبهم، ولا إلى الأهمية المعلقة على معرفة اسمه في الخبر. فهو يعترف مثلاً بعدم درايته فيما يتعلق بالعجوزيْن من اليهود اللتيْن لم يذكر اسمهما، واللتيْن عرفت عائشة منهما أولاً تصور عذاب القبر[٤]، حيث دعاها ذلك إلى سؤال النبي عن صحة مثل هذه العقيدة[٥]. وفي الفصل الذي عقده البخاري لقواعد حسن الأدب، ورد أن

= سالمون هذا العنوان ترجمة غامضة: les noms des nombres cardinaux وذلك في مقدمته الطوبغرافية على كتاب تاريخ بغداد، باريس ١٩٠٤ ص ٩.

(١) انظر كتالوج آلورد رقم ١٦٧٤، بروكلمان جـ ١ ص ٣٤٠.

(٢) انظرْ الرسالة التي كتبها بروكلمان لنيل درجة كتور هابيل (ليدن ١٨٩٢) ص ٤٦.

(٣) انظرْ: الزرقاني على الموطأ جـ ١ ص ٣٤١.

(٤) انظر: البخاري، كتاب الدعوات رقم ٣٧، مسند أحمد جـ ٦ ص ٨١، وراجع: أسد الغابة جـ ٥ ص ٥٨٨.

(٥) عند القسطلاني جـ ٢ ص ٣٠٥ على البخاري كتاب الكسوف رقم ٧، وانظر نقد ابن حجر لطريقة تعيين الأسماء في ملاحظاته على تعيين الرجل الذي بعثه النبي على سرية (البخاري كتاب التوحيد، الباب الأول، القسطلاني جـ ١٠ ص ٤٠٧).

أنس بن مالك، خادم الرسول، مرّ يوماً على صبيان فسلم عليهم وقال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعله[١]. فكلمة: « صبيان » كثيرة العموم. فماذا كانت أسماء الصبيان؟ هنا يحس ابن حجر الشديد التحرز أنه قد تورط في مأزق ضيق، ويضطر إلى الاعتراف قائلاً: « لم أقف على أسمائهم[٢] ». وكذلك عند إبهام طائفة من الأسماء: جاء أعرابي إلى الرسول فقال: « امرأتي ولدت غلاماً أسود[٣] »، فقد روى عبد الغني بن سعيد أن اسم الأعرابي هو ضمضم بن قتادة، أما عن المرأة والغلام فقد اعترف بجهل اسمهما مكتفياً بذكر الصيغة السابقة[٤]؛ كأنما كان هذا الجهل، حتى في أمور قليلة الأهمية على هذا النحو، عيباً في التفسير مأسوفاً عليه.

في مبهمات القرآن لم يقنع أحد بمثل هذه الاعترافات على هذا النحو من السهولة واليسر. وهنا تقدم المناسبات على وجه أيسر نقاطاً يعتمد عليها في الفروض والتخمينات. ورأى باحث المبهمات أنه ينبغي أن تكون الثغرات هنا أقل وأندر. وقد كاد التفسير الوسط الذي لم يتأثر برأي أن يسير في ذلك بعيداً عن الميول والمذاهب، وإنْ ظهرت أحياناً نزعات عدائية تجاه الأسلاف الأمويين، وأقحمت في القرآن، إرضاءً للعباسيين، بعض ملابسات ترمي إلى ثلب الأسرة الزائلة. فمن قبيل التملق بلا ريب فسر بعض المفسرين: « المَغضُوبِ عَلَيهِمْ » و« الضَّالِّينَ » في سورة الفاتحة بالأمويين[٥].

* * *

(١) راجع ابن سعد جـ ٢ ق ٢ ص ١٠٢.
(٢) كتاب الاستئذان رقم ١٥ (قسطلاني جـ ٩ ص ١٥٨).
(٣) بخاري، كتاب المحاربين رقم ٢٨.
(٤) قسطلاني جـ ١٠ ص ٣٨.
(٥) كتاب المحاسن والأضداد، نشر فان فلوتن، ص ١٥٧.

وفي هذه الأمور، يظهر التعصب الحزبي المذهبي للشيعة أبعد ما يكون مساغاً إلى العقل، واستواء في التفكير. فليس عجيباً أن يتعرفوا في « فلان »، الوارد في الآية ٢٨ من سورة الفرقان (يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلاناً خَلِيلاً)، على خصم من خصوم العلويين: فالكتابة العثمانية حجبت الاسم الواضح بهذا اللفظ المعبر عن الغموض والإبهام، وهذا من تحريفهم[١]. بل كذلك في عامة الموضوع بالكلية[٢]، يتسم الشيعة باطراد ملابسات موافقة أو معادية في ضوء مصالحهم المذهبية.

فمثلاً يقولون في الآية ٢٨ من سورة صٓ: « أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ [أمير المؤمنين ــ علياً ــ وأصحابه] كَالْمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ [حبتر وزريق وأصحابهما] أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ [أمير المؤمنين وأصحابه] كَالْفُجَّارِ [حبتر ودلام وأصحابهما] »[٣].

أو في الآية ٣٩ فما بعدها من سورة النور: « وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً... أَوْ كَظُلُمَاتٍ [فلان وفلان] فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ [يعنى نعثل] مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ [طلحة وزبير] مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ [معاوية وفتن بني أمية] إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً [يعنى إماماً من ولد فاطمة] فَمَا لَهُ مِن نُورٍ ». [فما له من إمام يوم القيامة يمشي بنور][٤].

(١) انظر: Muh. Stud. II 111

(٢) فمثلاً تقول الآية ٧٢ من سورة الأحزاب عن الإنسان بوجه عام: « إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً »، ولكن تفسيراً شيعياً حزبياً يحمل ذلك على « عمر » بوجه خاص (انظر الشهرستاني نشر كيرتن ص ١٣٥).

(٣) انظرْ: تفسير القمي ص ٥٦٥، والكلمات المعقوفات هي التفسير الشيعي.

(٤) تفسير القمي ص ٤٥٨.

وفي ذلك ترى أن الخصوم لا يذكرون دائماً بأسمائهم، بل حيناً يشار إليهم بلفظ فلان وفلان[١]، وحيناً يحقرون بأسماء السخرية التي توطنت لهم في دوائر الشيعة[٢]، مثل حبتر (أي قصير، وهو أبو بكر) ونعثل (أي طويل اللحية وهو عثمان) وزريق (أي أزرق العين وهو عمر[٣]) أو يعبر بمثل الألفاظ: « الأول » و« الثاني » و« الثالث »[٤]. فإذا كان الحديث عن الشيطان، جرت العادة أنْ يُشار إليه بلفظ: « الثاني ». وهذا نموذج فحسب من التحقير الذي يسوقه الشيعة في جميع التفسير القرآني، والموجه إلى خلفاء أهل السنة وبني أمية.

ويقابل هذا من ناحية أخرى وجوه التفسير التي يقحمها الشيعة في القرآن لتعظيم علي وآله بيته. وكذلك التفسير السني متسامح تجاه الشيعة في تجويز حمل آيات من القرآن على عليّ وآله. فهو يقرر مثلاً أن المراد من: « أَبْنَاءنَا » و« نِسَاءَنَا » في الآية ٦١ من سورة آل عمران، أيْ في دعاء النصارى إلى المباهلة، هم: الحسن والحسين وفاطمة. بل يجد الزمخشري[٥] في ذلك دليلاً ليس أقوى منه على فضل الكساء[٦]، والبيضاوي ينقل عنه هذه الملاحظة (في تفسير الآية) وإنْ كان في أسلوب أخف منه حماسة.

---

(١) في الكناية عمن يراد تحقيره بلفظ: فلان، انظر: ZDMG L 492 Anm. 5; LVI 471.

(٢) انظر: WZKM XV 326 ff.

(٣) انظر التعليق رقم ١ ص ٣٦ من هذا الكتاب.

(٤) في كتابات الزيدية، التي تستخدم الرموز دائماً لأسماء من تنقل آراءهم من الرجال، يرمز إلى أبي بكر بالرقم ٢، وإلى عمر بالرقم ٣، أما رقم ٤ فيرمز به إلى ابن عباس.

(٥) الكشاف جـ ١ ص ١٤٩.

(٦) انظر: ZDMG I 120.

وألف ابن حجر الهيتمي[١] رسالة جمع فيها آيات القرآن التي نزلت في مناقب آل البيت، على معنى: أن هذه الآيات، وإنْ دلت على علو مقام أهل البيت في الحياة الدنيا وفي الآخرة، لا يجوز استخدامها من جانب آخر في الاحتجاج للنتائج التي ربطها بها الشيعة. وهذه الآيات هي:

الآية ٦١ من سورة آل عمران [فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَاءنَا وَأَبْنَاءكُمْ وَنِسَاءنَا وَنِسَاءكُمْ وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِين].

والآية ١٠٣ من نفس السورة [وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ].

والآية ٥٤ من سورة النساء [أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ].

والآية ٣٣ من سورة الأنفال [وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ].

والآية ٨٢ من سورة طٰه [وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى].

والآية ٣٣ من سورة الأحزاب [إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً].

والآية ٥٦ من نفس السورة [إِنَّ اللهَ وَمَلاَئِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً].

---

(١) انظر الصواعق المحرقة، طبع القاهرة ١٩١٢، ص ٨٥ ــ ١٠٢، وراجع آيات القرآن المتعلقة بعلي وأهل بيته استناداً إلى ثقات أهل السنة، عند المحب الطبري في كتاب الرياض النضرة في مناقب العشرة، القاهرة ١٣٢٧ جـ ٢ ص ٢٠٦.

والآية ٢٤ من سورة الصافات [وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُون].
والآية ١٣٠ من نفس السورة [سَلاَمٌ عَلَى إِلْ يَاسِينَ].
والآية ٢٣ من سورة الشورى [قُل لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى].
والآية ٦١ من سورة الزخرف [وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ].
والآية ٥ من سورة الضحى [وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى].
والآية ٧ من سورة البينة [إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ].

وإذا نحن نظرنا في هذه الآيات لم نكد نستطيع أن نجد إلاّ في أقلها ما يصلح سنداً لتفسير في صالح العلويين (كما في الآية ٣٣ من سورة الأحزاب، والآية ٢٣ من سورة الشورى). ولا تصلح أن تكون كذلك إلاّ بوساطة أحاديث مذهبية قرنت بها، مع استخلاص هذه النتيجة: أن حبّ آل بيت النبي من تمام الإيمان. وهذه النتيجة تتفق أيضاً مع مذهب أهل السنة، الذي لا يحيد عنه إلاّ من يسمون « النواصب »[١]، فهم يذهبون بعيداً في إنكار تعظيم العلويين، حتى أمكن أن يقول فيهم شاعر من الشيعة المعتدلين:

« لو يستطيعون من ذكرى أبا حسن ... وفضله قطعوني بالسكاكين
ولست أترك تفضيل له أبداً ... حتى الممات على رغم الملاعين[٢] »

ولكن الشيعة يغالون مغالاةً لا تقف عن حدّ في التنقيب عن مثل هذه الملابسات القرآنية، واستخدامها في شئون عبادتهم. ففي الآية ٦٨ من سورة النحل: « وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ... »، ينبغي أن يفهم من النحل أهل

(١) انظر: Houtsma, Zeitschr. f. Assyr. XXVI 201
(٢) انظر الأغاني جـ ١٧ ص ١٤٦ س ١٠.

البيت[١]؛ والشراب في الآية ٦٩: « يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ » هو القرآن الذي استؤمنوا عليه. وإلى هذا التفسير ترجع تسمية الشيعة علياً بلقب: أمير النحل، فهو يعسوب المؤمنين[٢].

وبهذه الروح يفسر الشيعة على مذهبهم آية النور (الآية ٣٥ من سورة النور) التي سبق ذكر تفسيرها عند المتصوفة. فالمِشْكَاة فاطمة، و« فِيهَا مِصْبَاحٌ » هو الحسن، و« الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ » هو الحسين، « كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ » الشجرة المباركة هي إبراهيم، « لاَ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ » أيْ دين إبراهيم لا يهودي ولانصراني... « نُّورٌ عَلَى نُورٍ » أيْ إمام بعد إمام، « يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ » أيْ للأئمة « مَن يَشَاءُ » أنْ يدخله في نور لا يتهم (قمي ص ٤٥٦).

والآيات ٧ فما بعدها من سورة البلد: « أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُ أَحَدٌ* أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ [يعني رسول الله] وَلِسَاناً [يعني أمير المؤمنين ــ علياً] وَشَفَتَيْنِ [يعني الحسن والحسين] وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ [إلى ولايتهما] » (قمي ص ٧١٦). وإذا ورد في القرآن (الآية ٣١ من سورة البقرة) أن الله علم آدم الأسماء كلها،

---

(١) حمل متملق للعباسيين هذه الآية عليهم، حتى إنّ الخليفة المهدي وافق بشار بن برد الشاعر في سخريته من هذا التفسير (انظرْ الأغاني جـ ٣ ص ٣٠)، وكان العباسيون فيما عدا ذلك يحبون الاستماع إلى مادحيهم من الشعراء الذين يستخرجون مدائحهم من الآيات والسور (انظر: Abhandlungen zur arab. Phil. I. 134 ، والأغاني جـ ١٥ ص ٧٤ [محمد بن سليط في المتوكل] والتوحيدي نشر مارجليوث ص ١١٤) وانظر كتاب الرد على الباطنية للغزالي ص ٨ تعليق رقم ٥، وطبيعي أن ذلك كان جارياً أيضاً عند الفاطميين، انظر مقال كريمر عن: محمد بن هانئ في: ZDMG XXIV 489 وانظر: ديوان عمارة اليمني، نشر ديرنبورغ ص ٣٠٦.

(٢) انظر: ZDMG LXIV 532

فلا يمكن أنْ يدل ذلك إلاّ على أنه أوحي إليه بأسماء الأئمة؛ كما أن عهد « أَلَسْتُ »، في الآية ١٧٢ من سورة الأعراف، يتضمن في طياته الإيمان بأن محمداً نبي وأن الأئمة خلفاؤه (العسكري ص ٨٧). وفي الآية ٨٧ من سورة الحجر: « وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ »، يذكر الإمام أبو جعفر هذه الملاحظة: « نحن المثاني التي أعطاها الله نبينا ونحن وجه الله، نتقلب في الأرض بين أظهركم، من عرفنا فامامه اليقين، ومن جهلنا فامامه السعير » (قمي ص ٣٥٣).

وحيثما ورد ذكر: نور الله، أو: جنب الله (في الآية ٥٦ من سورة الزمر) أو غير ذلك من صفات الله، حمل ذلك على الإمام أو الأئمة (قمي ٢٢٩، ٥٧٩) وربما كان ذلك على أن يكون المراد أن الأئمة هم الأقانيم والطبائع المادية لصفات الألوهية.

والآيات ٢٤ ــ ٢٦ من سورة إبراهيم: « أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ أَصلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء* تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حين بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُون* وَمَثلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ». سُئل الإمام أبو جعفر عن معنى هذا التمثيل، ففسره كما يلي: « الشجرة رسول الله ونسبه ثابت في بني هاشم؛ وفرع الشجرة علي بن أبي طالب، وغصن الشجرة فاطمة عليها السلام، وثمرتها الأئمة من ولد عليّ وفاطمة عليهم السلام، وشيعتهم سلام الله عليهم ورقها؛ وإنّ المؤمن من شيعتنا ليموت فيسقط من الشجرة ورقة، وإنّ المؤمن ليولد فتورق الشجرة ورقة »؛ ثم سُئل الإمام عن معنى الكلمات: « تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا » فقال: « يعني بذلك ما يفتون (كذا) به الأئمةُ شيعتهم في كل حج وعمرة من الحلال والحرام. ثم ضرب الله لأعداء محمد مثلاً فقال (وَمَثلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ) » وفي رواية أبي الجارود قال: « أولئك الكافرون لا تصعد أعمالهم إلى السماء

وبنو أمية لا يذكرون الله في مجلس ولا في مسجد ولا تصعد أعمالهم إلاّ قليل منهم[1] » (قمي ٣٤٥).

وتأخذ هذا الأسلوبَ من التفسير الشيعي نشوةٌ حقيقية تفقده كل زمام في تفسير سورة الرحمن، وهي وصف بليغ لقدرة الله وحكمته ورحمته المتجلية في الناس وفي الطبيعة، وقد فصلت فواصلها المفردة بهذه الآية: « فَبِأَيِّ آلاَء رَبِّكُمَا (المخاطبان هما الإنس والجن) تُكَذِّبَانِ؟ ». فعلى تفسير الإمام يكون المخاطبان في الظاهر هما الإنس والجن، وفي الباطن فلان وفلان. والإنسان في الآية الثالثة من السورة [خَلَقَ الإِنسَانَ] هو عليّ بطبيعة الحال. وهو كذلك « الْمِيزَانَ » الذي وضعه الله (الآية ٧). وعلى ذلك يكون المراد من عدم الطغيان في الميزان وإقامة الوزن بالقسط (الآية ٨ فما بعدها) هو طاعة عليّ وعدم عصيانه. والمراد من « الْمَشْرِقَيْنِ » في الآية ١٧، محمد وعليّ طبعاً، ومن « الْمَغْرِبَيْنِ » الحسن والحسين؛ وهذان أيضاً هما اللؤلؤ والمرجان في الآية ٢٢؛ وأخيراً: « كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ* وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ »، قال علي بن الحسين، الحفيد الأصغر للنبي: « نحن الوجه الذي يؤتي الله منه ». وقال الإمام أبو جعفر: « نحن جلال الله وكرامته التي أكرم الله العباد بطاعتنا ». والآية ٣٩: « فَيَوْمَئِذٍ لاَ يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلاَ جَانّ »، يعنى « أنه من تولى أمير المؤمنين وتبرأ من أعدائه وأحل حلاله وحرم حرامه، ثم دخل في الذنوب ولم يتب في الدنيا، عُذّب عليها في البرزخ، ويخرج يوم القيامة وليس له ذنب يُسأل عنه يوم القيامة » (قمي ص ٦٥٨ ـ ٦٦٠). وعلى هذا النحو يفسر الشيعة أيضاً مضمون هذه السورة البليغة الحميدة التأثير تفسيراً سطحياً تافهاً في روح مذهبية، ويسلبونها بتأويلات فارغة أثرها الفني الجميل.

وأيْ شيء لم يحملوه على عليّ وشيعته بوجه خاص! « وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ »،

---

(١) المقصود بذلك طبعاً رجال مثل عمر بن عبد العزيز.

اللذان ورد القسم بهما في القرآن على أنّ الله قد خلق « الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ » (الآية ٤ من سورة التين)، لا يمكن أن يراد بهما إلاّ أناس من أهل البيت[1]؛ والمؤذن الذي يؤذن في الآخرة « أَن لَّعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِين » (الآية ٤٤ من سورة الأعراف) هو عليّ (قمي ص ١١٦)؛ وعليّ هو الأذان « مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الأَكْبَرِ » (الآية ٣ من سورة التوبة)؛ ويمكن دائماً أن يراد عليّ من « آيَات اللهِ » (مثلاً في الآيات ٥ ـ ٧ من سورة يونس، والآية ٦٩ من سورة الزخرف؛ انظرْ القمي ص ٢٨٤)؛ و: « حَقُّ الْيَقِينِ » (في الآية ٥١ من سورة الحاقة): و: « نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا » (في الآية ٥٢ من سورة الشورى)؛ و: « النُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا » (في الآية ٨ من سورة التغابن، قمي ص ٥٠٥) ــ كذلك ما يرد الحث عليه كثيراً في القرآن من ذكر الله: « ذِكْرِ رَبِّه » (في الآية ١٧ من سورة الجن)، المراد بالذكر فيه ولاية علي (قمي ص ٧٠٠). « وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً » (في الآية ٢٦٩ من سورة البقرة)، الخير الكثير معرفة أمير المؤمنين والأئمة (قمي ص ٨٣)؛ وعليّ هو الذي ينبغي أن يفهم من الصراط المستقيم (في الآية ٥٢ من سورة الشورى)، وكذلك من « الْمِيزَان » الذي أنزل الله به الكتاب (في الآية ١٧ من نفس السورة). كما يرجع إلى عليّ لفظ: « حق » (في الآية ٥٣ من سورة يونس)؛ و: « الْحَقّ » (في الآية ٧٨ من سورة الزخرف): « لَقَدْ جِئْنَاكُم بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ »، وعلى مقتضى ذلك يكون الكارهون للحق هم جحدة حقه.

ثم إنّ علياً هو الذي يقول عنه الكتاب: إنه « وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً » (الآية ٢٨ من سورة الجن)؛ فهو قد أحصى ما كان أو يكون منذ أن خلق الله آدم إلى أن تقوم الساعة من فتنة أو زلزلة أو خسف أو قذف

---

(١) انظر الحيوان للجاحظ جـ ١ ص ٩٧ س ٩.

أو أمة هلكت فيما مضى أو تهلك فيما بقى، وكم من إمام جائر أو عادل يعرفه باسمه أو نسبه ومن يموت موتاً أو يقتل قتلاً، وكم من إمام منصور لا ينفعه نصر من نصره وكم من إمام مخذول لا يضره خذلان من خذله (قمي ٦٩٩). وبعبارة أخرى: لم يوجد في أحداث الطبيعة والعالم سر يخفى على عليّ بشهادة الله.

وأرى جديراً بالذكر على وجه الخصوص أن عبارة « الكلمة » تحمل ذلك على عليّ. « يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ » (في الآية ١٣ من سورة المائدة) هذا يرجع إلى أولئك الذين يسلبون علياً حقوقه.« وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً » (في الآية ٢٨ من سورة الزخرف)، « وَلَوْلا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ » (في الآية ٢١ من سورة الشورى)، في كل مكاان علي هو « الكلمة ».

وهذه التسميات القرآنية تجد كذلك في الحديث الشيعي تعبيراً كثيراً، ففي حديث زعموا أن صحته تعتمد على رواية أكثر من ٣٠٠ طريق(١) من طرق الإسناد، رُوي أن الله قال في خطاب محمد عن عليّ ما معناه: إن علياً نور أوليائي، وهو الكلمة التي جعلتها حقاً على من يخشاني.

ويحمل عليّ في كتب الشيعة هذا اللقب: « كلام الله الناطق(٢) ». ومقتضى ما تقدم أن جمع كلمة، وهو « كلمات » يحمل على الأئمة: « وَيُحِقُّ اللهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ » (في الآية ٨٢ من سورة يونس، وفي كثير غيرها، انظرْ القمي ص: ١٥١، ٢٤٨، ٢٩٠، ٦٠٢).

وهنا تقترب إلينا مسألة: ألم يشارك تأثير فكرة « الكلمة » على وجه من الوجوه في الاتجاه إلى جعل عليّ والأئمة يبدون على أنهم تجسيم للكلمة؟

---

(١) انظر: كشف اليقين للحلي ص ٥٩ ــ ٦٠.
(٢) انظر: ZDMG LXIV 532

يبدو أنه لا يتفق مع منهج الرواية الإسلامية، ألاَّ توضع بإزاء هـذه الروايـات مـن التفسير الشيعي وجوه أخرى من تفسير القرآن، صادرة من قبل أهل السنة، أُريـد بهـا تأييـد الأقوال المطابقة للحق وحدها في نظر المذهب السني. ولا شكّ أن التفسـيرات السـنية التـي اخترناها لنذكرها فيما يلي على سبيل التمثيل، لا تتخلف عن التفسيرات الآنفة الذكر المشـتملة على ميول شيعية.

في الآية ٢٩ من سورة الفتح: مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَـاء بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللهِ وَرِضْوَاناً سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّـجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ [أبو بكر] فَآزَرَهُ [عمر] فَاسْـتَغْلَظَ [بعثمان] فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ [بعليّ].

ورُويت رواية عن أبي بن كعب وناهيك به، وأخذ الواحـدي النيسـابوري (المتـوفى ٤٦٨هـ = ١٠٧٥م) هذه الرواية في كتابه (أسباب النزول)، ومقتضاها أن أبياً سأل النبي عـن معنى سورة العصر المكية وأنه تلقى التفسير التالي: « وَالْعَصْرِ إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْـرٍ [هـذا يرجع إلى أبي جهل عدو النبي] إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا [أبو بكر] وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ [عمر] وَتَوَاصَـوْا بِالْحَقِّ [عثمان] وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ [عليّ][1] ». ويدور خلاف كثير حول المراد في سورة الليل. فيريد أهل السنة أن يحملوا الرجل الذي حصل الثناء عليه فيها على أبي بكر، وذلك ما يرفضه الشيعة طبعاً، فهم يبذلون كل جهد في سوق الأدلة على حملهم ذلك على عليّ[2].

وبمثل هذه الملابسات كان قصد أهل السنة حقاً مقصوراً على مجاراة تفسيرات الشيعة في سباق متواضع. فهي تبدو عند أهل السنة هوى وولوعاً بجانب خاص

(١) عند المحب الطبري في كتابه السالف ذكره ج ١ ص ٣٤، وقد ذكر كثيراً من الأحاديث الشبيهة بـذلك أيضاً.

(٢) انظرْ مفاتيح الغيب للفخر الرازي ج ٨ ص ٥٩٢.

من التفسير فحسب، ولم تتطلب في التفسير السنّي الجادّ مثل تلك المكانة التي يضع فيها علماء الدين من الشعية مبالغاتهم في التفسير بكل جدّ وتصميم، بعد أن يصوغوها بنشاط في معتملاتهم، ويصبوها على قوالبهم.

ولا يقنع الشيعة أيضاً بحمل عبارات القرآن واستعمالاته على أحداث وأشخاص من عهد الإسلام المبكر وحروبه الأولى على الخلافة السائدة، بل كان لا بدّ أن يشتمل القرآن على نظامهم ومذهبهم إلى أقصى نتائجه. كذلك ينبغي أن يكون في القرآن مكان لتتويج نظريتهم في الإمامة وتصحيحها، ولظهور الإمام المحتجب في مستقبل الزمان. وقد قدّم التفسير الشيعي هذا المكان أيضاً لذلك التصور العقدي بكثرة ظاهرة. فقد نسب أولاً إلى الإمام أبي جعفر هذا المبدأ التعليمي: « ما بعث الله نبياً من لدن آدم فهلم جرا إلاّ ويرجع إلى الدنيا (الرجعة)[١] وينصر أمير المؤمنين »، وهو قول الله: « لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُواْ أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُواْ وَأَنَاْ مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِين » (الآية ٨١ من سورة آل عمران). والنصر الذي أقرّوا به هنا يشمل أيضاً نصر النبي لعليّ. فكل نبي من الأنبياء الأول يجب أن يبادر بنصر وليه. وإنما يمكنهم أن يفعلوا ذلك إذا ظهروا ثانياً على الأرض. وعلى ذلك فالإمام المحتجب داخل هنا أيضاً في صف الأنبياء. وقد حصل التنبؤ باختفائه في القرآن، وذلك

---

(١) بنيت النظرية الشيعية القديمة: أن محمداً نفسه بعث ثانياً في صور العلويين، على الآية ٨٥ من سورة القصص: [إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ]، والآية ٨ من سورة الانفطار: [فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاء رَكَّبَكَ] انظر:

Wellhausen, Die religioes-politischen Oppositionsparteien im alten Islam 63, 16.

وانظر أيضاً في معنى الرجعة: الأغاني ج ٣ ص ١٨٨.

في الآية ٣٠ من سورة المُلْك: « قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاء مَّعِينٍ»، كذلك ظهوره ثانياً على الأرض ذات يوم: « فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ » (في الآية ٤٦ من سورة يونس)، « قُلْ جَاء الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ » (الآية ٤٩ من سورة سبأ) « إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الأَشْهَادُ » (الآية ٥١ من سورة غافر) ثم (آية ١٠٥ من سورة الأنبياء): « وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ »، هم بطبيعة الحال المهدي ومن معه. كل هذه الآيات، وكثير غيرها، يراد بها ــ كما يبدو ــ أن تحمل في أسلوب شديد القسر والاستكراه على الرجعة، أيْ رجوع الإمام، وعلى حربه الساحقة للظلم، وقبل كل شيء على مناصبته لاغتصابه حقوق العلويين (انظرْ القمي ص: ٩٦، ٢٣٠ [في تفسير الآية ١٧٢ من سورة المائدة]، ٢٨٨، ٣٣٤، ٥٤٢، ٥٨٦، ٦٩٢٠)؛ « وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ » (في الآية ٨ من سورة هود)، فُسّرت هذه الآية بأنها إشارة إلى أصحاب القائم الثلاثمائة والبضعة عشر، الذين يؤيدون الإمام عند رجعته؛ وذلك بتفسير لفظ أمة التي يعبر هنا عن الوقت، بالجماعة من الناس، والشعب، وإذا فالمعنى: إلى جماعة معدودة (انظرْ القمي ص ٢٩٨)، على النقيض من ذلك يحمل الوعيد الموجه إلى الكافرين في الآية ٢٢ من سورة النحل: « فَالَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ » على منكري الرجعة: فالتفسير الشيعي ينقل لفظ: الآخرة إلى ظهور المهدي مرة أخرى في نهاية العالم (قمي ٣٥٨)، كما أُخذ الجهاز الأخروي برمته فنُسب إليه. بل هو سيد الأرض (رَبِّهَا في الآية ٦٩ من سورة الزمر: « وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا » انظر القمي ص ٥٨١).

ولكن هذا ليس كافياً بعد. فإنّ القرآن يشير أيضاً إلى الأئمة المزيفين، الذين يظهرون من وقت إلى آخر باسم المهدي، مع المطالبة بأداء أوامر الله:

« وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَى اللهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ » (الآية ٦٠ من سورة الزمر)، وفي ذلك يقول الإمام جعفر: « من ادّعى أنه إمام وليس بإمامٍ وإن كان علوياً فاطمياً » (قمي ص ٥٧٩). وهذه إشارة واضحة إلى مؤسس الدولة الشيعية للفاطميين الممثلين نظرية الإمامة عند الإسماعيلية، الذين يصورون تتابع فكرة الإمامة الشيعية ابتداءً من الإمام السادس في سلسلة أخرى من الأوصياء تخالف ما يقول به الإمامية الاثنا عشرية. وقد زاولت مع ذلك أيضاً تلك الطبقة من الإسلام الشيعي تفسيراً مذهبياً خاصاً للقرآن، يسلك تارة منهج الشرح بطريقة التأويل[١] للشريعة والنصوص المقدسة على أسلوب « إخوان الصفاء » (انظرْ ص ٢١٠ فما بعدها من هذا الكتاب)؛ ويتبع تارةً أخرى طريقة استخدام نصوص القرآن لصالح نظريتهم الخاصة في الإمامة[٢]. كذلك أيضاً طبقة غلاة الشيعة الذي عمدوا ــ منذ أقدم مراحل النمو في تكوين حزبهم الشيعي ــ إلى ربط نظريتهم في الإمامة بفكرة تناسخ الأرواح، أقحمت[٣] هذه الأفكار في نص القرآن (في الآية ٨ من سورة الانفطار: فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاء رَكَّبَكَ).

وأخيراً أنشأت فرقة البابية، التي تمتد جذورها في الأصل إلى الشيعة (فرقة الشيخية)، تفسيراً مذهبياً للقرآن في ضوء ميولهم الحزبية. وقد وضع مؤسس الفرقة نفسه نقطة البدء لذلك في تفسير مطول كثير الاستطراد لسور

---

(١) يبدو أن فرقة الكيسانية الشيعية المبكرة التاريخ سبقت إلى ذلك التأويل، وإنْ لم تحصل على مثال لأسلوب تأويلها واتجاهه (انظر الشهرستاني نشر كيرتن ص ١٠٩، وفان فلوتن: Recherches sur la domination arabe 42).

(٢) انظر الرد على الباطنية للغزالي ص ٥٠، نصوص ص ١٣. وذكر جريفيني نموذجاً لتفسير الباطنية للقرآن (لسورة هود) في: ZDMG LXIV 88

(٣) الأغاني جـ ٨ ص ٢٣ س ٢١.

متفرقة[١]، وضع فيه بادئ ذي بدء ــ كما جعل أسلافه الشيعيون من قبل[٢]، وإنْ كان أسلوبه أبعد استرسالاً في العاطفة والخيال ــ تقديس الإمام قاعدة أساسية على أنه الفكرة المركزية للنصوص التي يفسرها، وربطها في اطراد مستمر بتعاليمه الغنوصية. وبعد أن انفصلت البابية في نموها المتأخر انفصالاً رسمياً أيضاً عن الإسلام الذي ادّعت أنها نسخته[٣]، لم يزل علماؤها يستمدون الحجج لنظرياتهم بشغف متزايد من الفرقان، الذي يسوونه ويخرجونه تخريجاً موافقاً لمذهبهم، وإنْ كانوا قد اطرحوه حقاً وراء ظهورهم. الكتب التي صدرت عن الصورتيْن الظليتيْن لهذه الفرقة، اللتيْن تكافح إحداهما الأخرى (البهائية والأزلية) تفيض بنصوص مستمدة من القرآن تحمل على أحداث في تاريخ هذه الفرقة. وعلى القرآن أن يقوم نصاً أساسياً لجميع هذه الميول والمذاهب: « حيث يبحث كل امرئ عن عقيدته ويجدها ».

هذا هو ما نسميه تفسيراً حزبياً مذهبياً. ولم يعدل نولدكه Nöldeke عن شاكلة الصواب إذ وسم ذلك التفسير بهذا الطابع: « نسيج سقيم من الأكاذيب والجهالات »[٤]. بيد أن مراعاتها من الوجهة التاريخية أمر لا معدل عنه للمعرفة الكاملة بالتيارات الدينية في الإسلام.

(١) تكلم عنه براون E. G. Browne في: Journ. Roy. As. Soc. 1892, 261-268; 637-648.
(٢) يسوق ــ عدا أحاديث الشيعة ــ تفسير القمي، انظرْ براون في المجلة السالفة الذكر ص ٦٤٠.
(٣) انظر الموضع الهام في كتاب نقطة القاف لميرزاجاني (سلسلة نشريات جب) ص ١٥٠ ــ ١٥٢.
(٤) انظرْ تاريخ القرآن لنولدكه (ط١) ص XIXX .

التفسير في ضوء التمدّن الإسلامي

ـ ١ ـ

منذ وقت طويل، صارت موضوعَ التأمل والبحث من مختلف وجهات النظر (التاريخية، والدينية العلمية، والسياسية، والاجتماعية) مسألةُ: هل يقف الإسلام حجر عثرة في سبيل مجتمع يخضع لسلطان مذهبه الفلسفي، حين يزاول مهمة السعي إلى مطالب حياته الثقافية والاجتماعية، المطردة التقدم، وتحقيق التناسب بينه وبين مقاصد هذه الحياة ونظم تكوينها؛ وبعبارة أخرى: هل الإسلام وحياة الحضارة في التمدن الحديث ضدان على طرفي نقيض غير قابلين لتسوية أو توفيق[١]؟

ودون أنْ نأتي هنا على دمغ هذا السؤال بالسطحية والسذاجة، يمكن الإشارة إلى الأمر الواقع، من أن الإجابة على هذا السؤال بالتضادّ بين الحضارة والإسلام وهو جواب محبب إلى دوائر كثيرة، قد وجدت في دوائر مختلفة من العالم الإسلامي ما يرد عليها من الوجهتيْن النظرية والعلمية.

وتستحق تنويهاً خاصاً، لموقفها الجادّ القوي، حركة برزت منذ عشرات كثيرة من السنين، في دائرة مختارة مطردة الاتساع من مسلمي الهنود[٢]. وقادة هذه الحركة وأتباعها يذهبون من الناحية العلمية والعملية لا إلى إمكان التوفيق بين ذينك الضديْن المتناقضيْن فحسب، بل يذهبون أبعد من ذلك، وإنْ كانوا

---

(١) راجع:
C. H. Becker, Der Islam als Weltanschauung in Vergangenheit u. Gegenwart (Nr. 12 der Wissenschaftl. Vortraege gehalten in Warchau 1916-17; Berlin 1918; 217 ff.

(٢) انظرْ حكم نولدكه على الحركة ودائرتها في: The Academy 2. Juni 1873.

مدفوعين بنشاط دفاعي من جانب واحد، حيث يصورون مبادئ الإسلام الإساسية على أنها الموئل الاخصاصي للتقدم العقلي والاجتماعي، الذي ليس غير عائق لهذا التقدم فحسب، بل هو مشجع له على وجه حاسم بفضل تكوينه وتوجيهه. ولم يعد الإسلام بعيداً عن هذا التوجيه إلاّ بتأثير الفهوم السيئة، ووجوه التفسير الخاطئة من قبل علمائه المتأخرين.

فقط تحريف الإسلام هو الذي سبب الحكم المناقض لمعناه وحقيقته، وهو عدم مسايرته لمقتضيات الحضارة الحديثة. فقد وُضعت قِيمٌ نهائية مطلقة لأمور ليست إلاّ ذات دلالة نسبية موقوتة، وَزُوِّدت فروض، مقيدة في نشأتها بحاجة الوقت وملابساته، بحق الشرعية المطرودة التي لا تقبل تغييراً ولا تبديلاً. بهذا تجمدت الحياة في الإسلام، وبرزت للشاهد الغريب خرافة أن افتراض كمال الإسلام ربما أشبه تطلب المربع من الدائرة. ولو فهمت الأمور النسبية والموقوتة في الإسلام على وجهها، أيْ على أنها نسبية وموقوتة ــ وكل ما هو كذلك لا يرجع إلى دائرة العقيدة والأخلاق، بل إلى الأسس الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية، كما إلى المعارف العلمية ــ لما وقف الإسلام بحال حجر عثرة في سبيل النظم الاجتماعية التي تتطلبها الملابسات والاتصالات الزمنية المتغيرة، ولا في سبيل تحقيق نتائج البحث العلمي.

وليس الإسلام على وجه الخصوص عدواً للتقدم العلمي وإلاّ صار متعارضاً مع روح مؤسسه. « فقد قدس محمد تفكير العقل على أنه أسمى أعمال النفس الإنسانية وأشرفها. وعلماؤنا المدرسيون ومقلدوهم تقليد العبودية هم الذين فسروا الاستناد إلى هذا التفكير بأنه خطيئة وضلال[١] » و« إنّ تقديس النبي العربي للمعرفة والعلم ليميزه من جميع المعلمين ويجعله وثيق القرابة إلى عالم التفكير الحديث » (الفصل الأول ص ٣٣١) « واتفاق نظام محمد مع كل مرتبة من مراتب التقدم يدل على حكمة مؤسسه » (الفصل الأول ص ١٩٨).

---

(١) انظر: Ameer Ali, The Spirit of Islam 162

في هذه النصوص، المنقولة من كتاب الفقيه الهندي سيد أمير علي، من أبرز قادة النهضة الثقافية الإسلامية بالهند وأعظمهم تأثيراً: كتاب روح الإسلام أو حياة محمد وتعاليمه:
The Spirit of Islam or the Life and Teachings of Mohammed, Calcutta 1902.

يتضح اتجاه مذهبي دفاعي قوي: هو وجهة النظر إلى الإسلام لا يقف فقط موقفاً غير معادٍ للتقدم، بل هو قد وضع على نحو أكثر تناسباً ومواءمةً لهذا التقدم من كل قالب ديني تاريخي آخر. وإن إدراك معنى الإسلام الأصلي، المحرر من كل ملاحظة نسبية أو زمنية، الذي هو دين محمد وتعاليم صحابته المباشرين الذين ترجموا بأمانة روح مؤسسه الحقيقية في خلوصها وصفائها، هذا الإدراك يتطلب أقوى حدّ من الموافقة على التنظيمات التقديمة في المجتمع، والاعتراف النظري، والاصطناع العملي لما يبلغه العلم من نتائج، وكذلك المشاركة في كل ذلك.

ونستطيع أن نقرّب للفهم نتائج هذا المذهب من التفكير على خير الوجوه إذا استعضنا من مواصلة التعليق على هذا المذهب بعرضه في عبارة سيد أمير علي نفسه، نقلاً عن كتابه السالف الذكر (روح الإسلام)، وهو واحد من كثير من الكتب التي خصصها هو ورفاقه في المذهب لإثبات صواب اتجاههم الديني؛ قال:

« إنّ إسلام محمد وحده من بين جميع الأديان التي حققت هداية الضمير الإنساني هو الذي يوحّد بين الفكرتيْن اللتيْن حددتا في مختلف العصور بواعث السلوك الإنساني: الشعور بقيمة الإنسان وخطره، الذي كان سائداً في الفلسفة القديمة؛ والشعور بالخطيئة الإنسانية، الذي هو أمر نفيس القيمة عند أنصار النصرانية » (الفصل الأول، ص ١٥٢).

ثم:

« حيثما وجد الإسلام طريقه إلى الأمم المتقدمة والقابلة للثقافة والتهذيب،

احتفظ دائماً بالاتساق والمسايرة للاتجاهات التقدمية، ووقف مشجعاً باطراد إلى جانب الحضارة، وأكسب الدين بهاءً ومجداً » (الفصل الأول ص ١٥٨).

إن المرونة العجيبة للأوامر الإسلامية في كل عصر وكل أمة؛ وخلو هذه الأوامر من التعاليم المحوطة بالغموض، التي يمكن أن تلقي ظلاً من الجهل العاطفي الشائق على المعارف الأولى، أيْ المعارف التي انغرست في صدر الإنسانية؛ كل ذلك يدل على أن الإسلام يقدم آخر طور من أطوار التكوين الديني في طبيعتنا. وأولئك الذي يجحدون الأهمية التاريخية لبعض أوامره، يرودن أن ما يتراءى من شدة الأوامر، أو عدم صلاحيتها في بادئ الرأي لمناحي التفكير في العصر الحديث، يبعد الإسلام عن كل حقّ في حسبانه ديناً عَالَمياً. ولكن نظرة قصيرة كذلك إلى الأهمية التاريخية للتشريعات والأوامر، واعتدالاً أكثر قليلاً في سبر الحقائق الواقعة، سيبرز وشيكاً ذلك الطابع الموقوت للقواعد التي لا يمكن إلاّ بعسر تحقيق التوافق والاتساق بينها وبين مقتضيات العصر الحديث ورغباته (الفصل الأول ص ١٥٣).

« أكد بقوة واعظ مسيحي ذلك الفرق الشاسع بين الدين وعلم اللاهوت، وبين المضارّ التي يسببها الخلط في كنيسته بين هاتيْن الدائرتيْن. ومثل ذلك يسري أيضاً على الإسلام. فقد أخلت العبادة الدينية العملية مكانها للسراب المِهْنيّ الخادع، وأخذ جانب التظاهر بمراسيم الشعائر الجامدة محل العمل التقي الحق، ومحل عمل الخير للإنسانية حباً في الخير لذاته، وبباعث من حب الله. وتلاشت جذوة الشغف الديني، وصار الاستسلام لله ورسوله لفظاً مجرداً عن مدلوله. ... إن مسلمي زمننا يجهلون الجانب الروحي في حبهم اليائس للألفاظ والحروف. وبدلاً من أن يصوغوا حياتهم على المثل الأعلى الذي قرره النبي، وبدلاً من أن يطمحوا إلى التسابق في أعمال الخير.... وبدلاً من أن يحبوا الله ويحبوا خلق الله حباً في الله، جعلوا أنفسهم عبيداً لمذهب النفعية والملاحظة

السطحية، ولقد كان طبيعياً أنْ يعمد التلاميذ الأولون في إجلال وإعجاب بالمعلم إلى تجسيم سيرته في الحياة، وعرض الأحداث العابرة لمجرى حياته الكثير الألوان في معرض متبلّر صافٍ، وأن ينقشوا على أفئدتهم أوامر وقواعد ومعايير صدرت مع مراعاة المتقضيات اليومية لمجتمع حديث الطفولة. بيد أنه ينبغي افتراض أن أعظم مصلح أخرجه العالم على الإطلاق، وأعظم داعٍ إلى سيادة العقل، والرجل الذي نادى بأن العالم الكلي محكوم ومسيّر بقانون ونظام، وأن قانون الطبيعة إنما هو نمو مطرد، هذا الرجل إذا ظننا أنه فكر على وجه ما أن التعاليم والأوامر التي دعت إليها مقتضيات عابرة لشعب نصف متحضر يجب أن تبقى دون تغيير أو تبديل إلى نهاية العالم، فسيكون معنى ذلك الافتئات وعدم الانصاف لنبي الإسلام ».

« لم يوجد أحد سواه كان أكثر إدراكاً لضرورات هذا العالم المطرد التقدم بما له من ظواهر اجتماعية وخلقية دائمة التغير، وفهماً لرجحان أن ما نزل عليه من وحي لا يعطي كل الأحوال المتغيرة الممكنة.... إن المعلم العظيم، الذي امتلأ شعوراً بمقتضيات عصره وحاجات شعبه الذي كان عليه أن يؤثر فيه ــ هو شعب غريق في هوة الحيرة الاجتماعية والخلقية ــ قد أدرك، ويمكن أن نقول: تنبأ ببصره الحاد ونظره البعيد المرمى، أنه سيجيء زمن ينبغي أن يفصل فيه بين المقاييس الوقتية التي هدفت إلى مطابقة مناسباتها وبين المقاييس العامة الدائمة. إنه يقول: « إنكم في زمان من ترك منكم عُشر ما أُمر به هلك، ثم يأتي زمان من عمل منهم بعشر ما أُمر به نجا »(١).

وإذاً: « فليس شرع المعلم هو المسئول عن هذا البلاء الذي حال بالأمة الإسلامية. فليس هناك دين أكثر سماحاً بالنمو والازدهار، ولم

(١) حديث رواه الترمذي في آخر أبواب الفتن، وقال فيه: هذا حديث غريب الخ.

تكن عقيدة من العقائد أنقى نقاءً وأكثر اتساقاً مع مقتضيات التقدم الإنساني » (الفصل الأول ص ١٦٠ ــ ١٦٢).

* * *

وليس بغريب في هذ الميل المذهبي الدفاعي لهذه الحركة الهندية ــ الإسلامية أن يحمل في طياته نقاطاً لا تثبت كثيراً على النقد في تعليلها النظري، ولا تقوم على أساس متين من الناحية التاريخية.

فحينما يريد السيد أمير علي أن يذكر نقاطاً في التاريخ الإسلامي القديم يستند إليها في الاتجاهات التي يمثلها هو ومدرسته، نراه ينشيء مثلاً في المدينة مركزاً علمياً حراً، يزاول ويعلم فيه عليّ والعباس، والأئمة كذلك من بعد، رأياً حراً معارضاً في تأثيره لضيق النظر الواسع الانتشار. وهنا وجد أيضاً بعض من طرد من بيزنطة من الفلاسفة ملجأً ومستقراً (الفصل الأول ص ٣٣٤ ــ ٣٣٥).

هذا التأليف غير التاريخي يترجح أنه نشأ من الرأي المستفيض عند الشيعة الذي يربط أوائل حركة الاعتزال بعلي والأئمة، بل ينوّه بذكر عليّ على أنه مؤسس هذه الحركة[١]. ومن المحبب إلى المجددين الإسلاميين ــ الهنود أن يسموا أنفسهم باسم المعتزلة المحدثين. فإن الأهداف والاتجاهات التي تصدت لها تلك الطائفة الإسلامية الحرة التفكير، التي يعدّ المجددون الهنود أنفسهم استمراراً لها، قد بعثت على أيدي هؤلاء إلى حياة جديدة. وسيتبع ذلك إذاً بطبيعة الحال أن يقحموا كثيراً من تعاليمهم الخاصة في نظام تلك المدرسة القديمة، مما لم تستطع هذه المدرسة أن تفكر فيه بعد. ومن ذلك هذه الفكرة الحديثة من « تطور التشريع الإلٰهي » تطوراً تاريخياً. « فهم (المعتزلة) يعتقدون زيادة على ذلك أنه بالنظرة إلى المعاملات الإنسانية لا يوجد قانون خالد؛ وأن الأوامر الإلهية التي تنظم سلوك

(١) انظر: ZDMG LIII 382 ، كذلك أرادت بحوث « إخوان الصفاء » نسبة بعض اتجاهات إلى إمام من العلويين، انظر نفس المجلة: XIII 39 .

الإنسان هي نتيجة نضح ونمو؛ وأن الله قرر أوامره ونواهيه بمعنى قانون متدرج في نموه ». « وهم (المعتزلة) يقولون بفكرة التطور بالنظر إلى كل القوانين التي تنظم علاقات الناس المتبادلة بينهم على أنها نتائج عمل من النمو لا يتوقف » (الفصل الأول ص ٣٨٦ ــ ٣٩٠)[١].

ولا ريب أنّ فكرة التطور لم تدخل أصلاً في دائرة أفكار المعتزلة؛ ولكن المصلحين الهنود أدخلوها في نظريتهم الإسلامية على أنها مبدأ أساس يسوغ مطالبتهم بموافقة القوانين لحاجة الزمن، ورفض التشريع القانوني الثابت على حالٍ واحدةٍ، والمدعى بحق خالد من السريان والاعتبار.

وهم يقفون موقفاً حراً بالكلية تجاه الحديث، على أنه مصدر الأسس التي يُعَدّ تخليدها عقبة في سبيل حرية النمو. ويجوز لنا بحق أن نرى بياناً معتمداً عن هذا الاتجاه في تصريح لذلك الرجل الذي نستطيع أن نحسبه أرجح الواقفين على علم الرواية وعلى روح ذلك العلم بين ذوي الكلمة العليا في حركة التجديد الهندية الإسلامية. وقد ألَّف هذا الرجل رسالة علمية خاصة لإثبات نظريته، من أن محمداً ألغى أساس الرق الذي كان سائداً بين عرب الجاهلية، وأنه على ذلك يكون نبي الإسلام أوّل رائد لنقض ذلك الأساس الاجتماعي المتوحش. وهو يفسر تصريحاً معارضاً لهذا الفهم، واستخداماً لآية من القرآن في هذه المعارضة بأنه سوء فهم في التفسير. كذلك يفسر بيانات تاريخية من الحروب الأولى للإسلام الفتيّ في روح فهمه الخاص بموقف الإسلام الأول من مسألة الرق. وطبيعي أن هذا الموقف لا يصادم جميع الأدب الفقهي فحسب، بل كذلك مادة كبيرة من الحديث وما في ذلك من كثير من التفصيلات المأخوذة من سيرة الرسول ومسلك الخلفاء الأول،

---

(١) يعلم أمير علي نفس التعليم في مختصره عن: الإسلام، المنشور في مجموعة:
Religions ancient and modern (London, Archibald Constable & Co. 1906).

والتي تفترض الاعتراف بطبيعة الرق على أنه مؤسسة ذات حق من البقاء الاجتماعي في الإسلام الأول. وهو ينحّي هذه الحجج المعارضة عن طريقه بالتصريح بأن النصوص المذكورة ليست أجدر بالتصديق في وجهة النظر التاريخية من قصص ألف ليلة وليلة أو أخبار حاتم الطائي. « إذا أردنا أن ننظر إلى الأخبار التي تضمنتها تلك الكتب على أنها أسس للمسائل الدينية، فسيكون الإسلام ــ والعياد بالله من هذا ــ مساوياً في قيمته للعب الأطفال أو الخرافات عن ظهور الشياطين.... ولا ريب أن المحدثين قد دفعهم القصد النبيل إلى جمع الأحاديث ونقدها، ولكن على الرغم من ذلك لا يكسب المرء من الروايات التي تشتمل عليها كتب الحديث ــ ولا يستثني من ذلك البخاري ومسلم ــ إلاّ الظن. فكيف يكون الحال إذاً في كتب الرجال والتاريخ وما فيها من أخبار جديرة بالشك في وقوعها؛ إذا نحن أردنا أن نستمد القوانين الدينية من مثل هذه المصادر، فسنسير على مثال الهنود الذين ضموا المهبهرتا Mahabharata إلى قائمة كتبهم المقدسة »(١).

وهؤلاء المجددون الهنود على حين أنهم مصممون من أول الأمر على رفض حجية تلك الجوانب من مصادر التشريع التي يمكن أن تقوم حجةً على ثبات المؤسسات الاجتماعية والقانونية ــ وهو مبدأ أساسي للإصلاح الهندي الإسلامي من بدء عهده إلى أحداث مراحل نموه(٢) ــ، يحبب إليهم على الرغم من ذلك أن يستندوا إلى

(١) انظر: سير سيد أحمد خان بهادر: تبرئة الإسلام عن شين الأمة والغلام (عليجرة ١٨٩٥) ص ٥٨.

(٢) وأكتفي بأن أذكر من البيانات القديمة بعض الشيء:

Cheragh Ali, the Proposed political legal and social reforms in the Othman Empire and other Mohammedan States (Bombay 1883) XIX.

ومن أحدث البيانات:

S. Khuda Bukhsh, Essays Indian and Islamic (London 1912) 289.

وراجع في هذا الأخير:

C. H. Becker, Der Islam III 198.

الحديث إذا أمكن أن تُستنبط منه فكرة تبدو موافقتها لاتجاهاتهم الخاصة[١]. وفيما عدا ذلك أيضاً لا يثبت على النقد، ويتعارض كذلك مع الوقائع التاريخية، نظرهم في تفصيلات، أقل من ذلك شأناً[٢]، إلى نمو طبيعة التشريع في الإسلام.

وكما أنحت هذه الدوائر بمعول الهدم على اعتماد صحة الحديث، فقط سلطت ذلك المعول على ركن آخر في بناء مذهب أهل السنة. فهم لا يعترفون للإجماع، وهو سند أهل السنة في شرعية العادات والمؤسسات المتقادمة العهد، بحجية معتبرة في جميع الأزمان، ويسمون الاعتراف الأعمى به تقليداً يأباه الثقات من أهل السنة أنفسهم[٣].

وهم يطعنون بالوضع والاختلاق في الأحاديث التي يعتمد عليها مذهب أهل السنة في عدم تسرب الضلالة إلى إجماع الأمة. ويقولون: ومع ذلك لا يجوز بحال إعطاء هذه النصوص ذلك التفسير والتطبيق الذي جرت العادة باتباعه. فبذلك ــ كما يقولون ــ يوضع إلى جانب النبي مشروع غير معترف به. وقد أقام الدليل على ذلك أحمد خان بهادر، بأن الخلفاء الأول أنفسهم، وآخرين من الصحابة، لم يكن لهم علم أحياناً بحكم الرسول، وبذلك تسربت عادات سقيمة أمكن أن تستقر ثابتةً تحت راية الإجماع. « في مجرى ١٢٥٠ عاماً[٤] لم يقم أحد حقاً بالمحاولة التي نقودها، وأنا لا أرتاب في أنني سأُتهم بخرق إجماع الأمة. بيد أن من النظريات الدينية المعتبرة أن الاجماع الجديد يمكن أن ينقض الاجماع القديم. ولن يصل أحدٌ إلى الإجماع الجديد إلاّ عن طريق خرق الإجماع. وإذاً فلا ينبغي لأحدٍ أن تأخذه الدهشة إذا كنت أنا أول من يظهر معترضاً سبيل

---

(١) انظر: The Spirit of Islam 333
(٢) المرجع السابق ص ٤٠٤ ــ ٤٠٦.
(٣) انظرْ: الرد على الباطنية للغزالي (المقدمة ص ١).
(٤) أيْ التاريخ الهجري الذي كتب فيه هذا البحث.

الإجماع الأول، وقائماً على رأس أولئك الذين سيؤسسون ذات يوم الإجماع الجديد الذي ينقض الإجماع الأسبق.

بهذا تُستبعد البُقْعة الخادعة التي وضعناها على محيّا الإسلام[١]. أيها الأخوة المسلمون: إن ما تحملونه في صدوركم من تصورات دينية، هو نتيجة ضيق الأفق في معارفكم، كما هو الحال أيضاً في عقائد دينية أخرى. ولكن وقت هذا الضيق الفكري قد ولى وانقضى. ونحن نعيش في زمن يخطو فيه كل شيء إلى الأمام، ويتسع مجال المعرفة. وسيأتي زمن تعترفون فيه بأن قولي حق مثلما ترونه اليوم غريباً عليكم.... كذلك الآن يتمكن جمال الإسلام في قلوبكم دون أن تعرفوا طبيعته الحقة، ولكن في المستقبل يتمكن جمال الإسلام في قلوبكم بمقدار يسمو على الماضي بألف ضعف. وإذاً تؤمنون به أولاً في قرارة نفوسكم..... »[٢].

* * *

وفي وقت أحدث مما سبق، برزت في نطاق الإسلام بالهند أمارات مختلفة على أن اتجاهاً من التفكير في نقد القرآن نفسه قد شق طريقه بين هذه الدوائر، ففي عام ١٩١١، أخرج ميرزا أبو الفضل في « الله آباد » نص القرآن في ترجمة إنجليزية على الترتيب الزمني؛ وهذه خطوة واسعة إلى نحو من النظر في كتاب الوحي على وجه موضوعي حر[٣].

بيد أن الذي يتصل بدائرة بحثنا على وجه التفضيل هو الاتجاه الذي يظهر في المذاهب الحديثة لتفسير النص الأصلي المقدس في الإسلام، وذلك النص الذي يجب

(١) يفكر هنا على وجه الخصوص في مسألة الرق (انظر ص ٣١٦ من هذا الكتاب الكتاب).
(٢) راجع ص ٦٠ من الكتاب المذكور في التعليق رقم ١ ص ٣١٧ من هذا الكتاب.

في نظر المدرسة الحديثة أيضاً الاحتفاظ بحجيته التي لا تقبل مساساً. وهذا الرجل الذي سبق ذكره تكراراً، والذي حصل التنويه به على أنه رائد ديني لحركة التجديد: السير أحمد خان بهادر (١٨١٧ ــ ١٨٩٨م) الذي أسس في عليجره (سنة ١٨٧٥) مركز تتبلّر فيه هذه الاتجاهات، وقد أدخل أيضاً تفسيراً شاملاً للقرآن في مجموعة كتبه التي ألفها لتأسيس مذهبه الإسلامي الجديد. وقد دلنا ميله المذهبي في تفسير القرآن على اتجاهه إلى إثبات مبدأ النسخ في القرآن في رسالة خاصة. وكُتِبَ تفسيره الكبير ــ قصداً إلى التأثير الشعبي العام ــ باللغة الهندية الإسلامية وهي اللغة الأوردية، ولهذا يؤسفني أن لم يجد مساغاً إلى فهمي. وعلى ذلك سأضطر إلى الاكتفاء في سد ذلك النقص بالعناية بكتاب حديث في التفسير أسهل مساغاً لي، إذْ أُلف باللغة العربية وهو يصلح لعرض تأثير أحدث الحركات الدينية الإسلامية في التفسير.

* * *

القصد إلى تحقيق قدرة الإسلام على الحياة بين تيارات العصر الحديث، عن طريق إصلاح الأحوال المغلولة بقيود المذهب السني الجامد، ظهر أيضاً في منطقة أخرى من العالم الإسلامي: في مصر. ولا نستطيع أن ندلي بجواب قاطع على هذا السؤال: هل كانت البواعث الصادرة عن الهند، هي التي ينبغي عدّ الاتجاهات المصرية نتيجةً لها؟ ربما كان دليلاً معتمداً للإجابة بالسلب على هذه المسألة أنه لا يلاحظ في النشرات الأدبية للمصريين ارتباط بالحركة الهندية، بل هم ينبعثون عن تأثير الأئمة الإسلاميين الأصليين من أهل السنة في القرون الأولى، ويهدفون على الأقل إلى إمكان الاستناد إليهم على أنهم مراجع في إحقاق الحق؛ ولا يرجعون بحال إلى رجال من الأسلاف المحدثين الهنود أو من اتفق مع مذهبهم.

كذلك هناك فرق هام في الروح التي توجه قصد الإصلاح عند كلا المعسكريْن. فقد دمغ المذهب الهندي الاعتزالي الجديد نفسه بطابع خاص، على أنه ممثل حركة

ثقافية نشأت من تأملات ألحّت على الأفكار نتيجة لاحتكاك الـدوائر الإسـلامية بـالأوربيين المتسلطين عليها. فاتجاههم الإصلاحي يخضع لتأثير الحضارة الأوربية؛ ومناحي النظر الدينية عندهم أمر ثانوي الأهمية، يقنعون به في ارتياح، ويعالجونـه علـى نحـو بعيـد الاجتهـاد والاهتمام.

أما الحركة المصرية فقد أخذت على عكس ذلك شعاراً دينياً. فهي تصدر في مطالبهـا الإصلاحية عن التأملات الدينية، مستقلة عن كل تأثير أجنبي. وهي تلح في إبطال المنكـرات إلحاحاً لا ترجع شدته إلى أن هذه المنكرات معاديـة للحضـارة ولا تتناسـب مـع عصـرنا الحاضر، بل إلى أنها معادية للإسلام، كما تتعارض مع روح القرآن والسـنة الموثـوق بهـا. والبدع التي تستند إلى أحاديث مدّعاة، تُحارَبُ بوسائل نقد الحـديث المطـابق لمـنهج العلـم الإسلامي. فهذا النقد يقدم غالباً عدّة الكفاح في وجه الأحوال الدينية السائدة، التي يصمها قـادة هذه الحركة الإسلامية بأنها تراث من الفساد يحمل وزر تدهور الإسلام.

وهم في ذلك يلقون من ناحية أخرى وزناً للاحتفاظ بالطابع المستقل الخـاص للرجـل الشرق المسلم، ويحقِّرون التقليد الطائش المجرد عن المبدأ للمنزع الأوربي، الـذي يحـذرون إخوانهم في الدين من عواقبه وأضراره. بل يطمحون كذلك دون انقطاع إلـى تأكيـد الطـابع العربي الأساسي للإسلام تأكيداً صريحاً، ويريدون المحافظة على كـل الخصـائص الشـرقية السليمة المتفقة مع نظريتهم الدينية. ولكننا من أجل ذلك لا نستطيع أن نسمي مـذهبهم مـذهب توسط ديني، كما قلنا ذلك منذ قليل. ذلك أن هذا المذهب شديد الثبات تجـاه جميـع العـادات الذميمة. بل يمكن على وجه أصح تمييز ذلك المذهب باسم: المذهب الوهابي الثقافي.

ويمكن أنْ نعد أول محرك لهذه الاتجاهات، السيد جمال الـدين الأفغـاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧م)، كما أنه في نفس الوقت باعث التيار المعروف بالوحدة الإسلامية. لقد كان مكافحـاً عظيم النشاط في وجه النظام الديني السائد وممثليه،

وداعياً متمرساً بالبيان لحركة التجديد الإسلامي الديني من الرأس إلى القدم. ويمكن الوقـوف، عن طريقة أحد الكتب الطريفة التي ألفها الأستاذ براون Browne في أسلوب محايد[١]، علـى تقلبات حظوظ الحياة ومراحل الجهاد والكفاح لذلك الداعية الذي ليس مألوف الطراز، والـذي تاح لي التمتع بالاتصال به في القاهرة لأول مدة نشاطه (١٨٧٣ ــ ١٨٧٤)، وبعد ذلك بعشـر سنين في أثناء مقامه بباريس. ولما كان قصده إلى تحرير الإسلام من التأثير الأجنبـي يتجـه عملياً في الغالب نحو الاتجاه السياسي، لم يُسمع تماماً صوت المذكرة الدينية ــ الكلامية لعمله الفكري عند الجمهور الكبير. وقد تلقى هذا الجمهور مذهبه في الإصلاح الديني، الذي أعلنـه في دائرة طائفة من التلاميذ المتهافتين عليه، والمقدسين له، عن طريق تلميذه، وزميله مرة في المنفى: محمد عبده[٢].

وهذا الرجل المنتمي من جهة الأب إلى أسرة تركمانية، ومن جهة الأم إلى قبيلة بنـي عديّ العربية (ولد سنة ١٨٤٩م في محلة نصر من قرى مديرية البحيرة فـي شـمال مصـر الغربي)، وجد نفسه وهو طالب أزهري على مقربة من جمال الـدين الـذي ناصـبه رجـال الأزهر العداء، والذي طُرد من استانبول، حيث أثارت محاضراته ثائرة الأفكار، فجـاء إلـى القاهرة سنة ١٨٦٩م. وفي أثناء ذلك حصل محمد عبده على شهادة العالمية من الجامع الأزهر سنة ١٨٧٧، وعيّن بعد ذلك بعام مدرساً للتاريخ بمدرسة دار العلوم في القاهرة، بيد أنه أُقيـل من منصبه بعد ذلك بنحو عام (١٨٧٩) وأُرسل إلى المنفى بسعي المتسلطين الإنجليز، مع

---

(١) نظر: The Persian Revolution of 1905-1909 (Cambridge, university Press)
وراجع أيضاً: Ensyklop. des Islam I 1052 ff
(٢) في نشاطه الكتابي والاجتماعي، انظر:
M. Borten, Beitraege zur Kenntnis des Orients XIII 83-114, XIV 74-218.

جمال الدين الذي ضمه إليه على أنه تلميذه النابغ. وفي أثناء المنفى بأوربا واصل الأستاذ وتلميذه نشاطهما في الدعوة بوسائل النشر التي جعلت هدفها تحرير الشعوب الإسلامية من كل سيادة أجنبية، وتحقيق النهضة الإسلامية المأمولة عن طريق القوة الذاتية. فإن الإسلام يملك، دون تقليد أعمى للحضارة الأوربية، الوسائل الروحية لتجديد شبابه، والدخول في منافسة مع كل دين آخر.

وفي الحق أنهما بعثا هذا الشعور من جديد صادرين غالباً عن تجارب قدمها لهما الاتصال الأوربي الذي أقبلا عليه أي إقبال. وقد اشتهر لذلك العهد الجدل الملحوظ بكثرة بين جمال الدين وإرنست رينان في الصحيفة الفرنسية: Journal des Débats وكان غرض هذا الجدل من جانب الأول إنقاذ شرف الإسلام وقوة مرونته تجاه الحضارة إدحاضاً لاقتناع رجال الجامعات الفرنسية المعارض لذلك. وقد اشترك محمد عبده نفسه في النشاط مع أستاذه فأصدر سنة ١٨٨٤ في باريس صحيفة: « العروة الوثقى »، أسست لتقوم، على الرغم من العقبات الخارجية، بنشر الأفكار القاصدة إلى تحرير الشعوب الإسلامية من الاغتصاب والوصاية الأجنبييْن، في الشرق الإسلامي.

وبعد الإذن لمحمد عبده بالعودة إلى مصر، أكسبه أستعداده، وتبحره في علوم الدين والكلام مكانة رفيعة في المراتب الإسلامية. فعين من جديد أستاذاً بالأزهر. ووشيكاً صار شيخاً(*) لهذه المدرسة ومفتياً لوادي النيل، وبهذا الوصف ممثلاً لأرفع مقام في الحياة الدينية العامة؛ وعاجلته منيته وهو على ذلك الحال سنة ١٩٠٥ في مدينة الإسكندرية عن ٥٨ عاماً.

هذا التلميذ لجمال الدين، هو الذي ينبغي عدّه المؤسس الحقيقي للتجديد الإسلامي الصادر عن مصر. لقد أتاحت له فرصاً كثيرة لتأسيس مذهبه الديني ونشر هذا

(*) هذا وهم من المؤلف فلم يتولَ الشيخ محمد عبده مشيخة الأزهر وإنما كان عضواً في مجلس إدارته.

المذهب، محاضراته التي كان يلقيها في الجامع الأزهر، ذلك الموئل المركزي للأحوال التي كان يحاربها. كذلك أتاحت له هذه الفرص محادثاته المعتادة المتبادلة مع أتباعه من العلماء في اتصال وثيق حول مسائل الدين الإسلامي والحياة الإسلامية.

كان موضوع محاضرات الأزهر، في الكثير الغالب، تفسير القرآن على أسلوب متسلسل، إذْ كان يعتمد على القرآن أساساً لتنمية أفكاره. ويمكن في سهولة ويسهر أن ندرك إلى أي مدى تحرك الحقد عند المحافظين الخاملي التفكير ومؤسساتهم فبرز في صورة مهاجمات في العلانية، ودسائس متوارية على تعاليم الإصلاح الصادرة عن المقر الأعلى للمفتي الأكبر، وعلى شخص الرجل نفسه وكرامته. وتقدم شهادة أدبية على ذلك مجموعة من النتاج الأدبي تشتمل على رسائل وكتب من التحقير والتشهير. بيد أن تعاليم محمد عبده أحرزت أيضاً انتصارات مظفرة في أوسع الدوائر الإسلامية الجادة التفكير.

وقد كانت مجمعاً علمياً لمدرسة محمد عبده مجلة « المنار »(١) الشهرية؛ ورئيس تحريرها محمد رشيد رضا، وهو عالم عربي هاجر من وطنه في سورية إلى مصر، يعدّ ترجماناً لمدرسة محمد عبده الدينية. فبعد أن نال دراسته بسورية في مدرسة العالم الذاب عن الدين: « حسين الجسر » المشهور بكتابه (الرسالة الحميدية)(٢) الموسوم باسم السلطان عبد الحميد، وبعد أن استقرّ في مصر، صار التلميذ الخاص والصديق الحميم لمحمد عبده. وكان يعلي من شأن محمد عبده مدة حياته على أنه أستاذ الإسلام الأكبر(٣)، وأقام له بعد وفاته تذكاراً أدبيا في كتاب ضخم.

---

(١) لا تعدّ هذه المجلة « صحيفة علمية لعلماء القاهرة » كما وصُفت بذلك في مجلة: The Moslem World III 181 بل كان من أهم أعمالها مكافحة العلماء المحترفين.

(٢) بيروت ١٣٠٦هـ، وألف زيادة على ذلك كتاباً في العقائد: الحصون الحميدة لمحافظة العقائد الإسلامية، ١٣٢٣ = ١٩٠٥.

(٣) ويسميه المنار جـ ٤ ص ٨٢: « حكيم الإسلام في هذا العصر، وإمام المسلمين في كل بادية ومصر، مولانا الأستاذ الأكبر ».

سيكون عملاً غير متناسب أصلاً مع هذا المقام أن نتناول الموقف السياسي الذي أخذته المجلة ورئيس تحريرها في الأعوام الأخيرة. بل يهمنا هنا أن نشغل أنفسنا فقط بمحاضرات محمد عبده في تفسير القرآن[١] التي نُشرت أولاً في المنار ثم جمعت أيضاً بعد ذلك. فقط ربطها رشيد رضا ربطاً أدبياً، ونشرها في نص نال موافقة محمد عبده بعد أن وسعه بإشارته في بعض المواضع[٢]. وفي هذا القالب اكتمل الكتاب تفسيراً متصل الحلقات وفقاً لما أراد محمد عبده، ولقي في قسم كبير من العالم الإسلامي انتشاراً وترحيباً، كما تدل على ذلك الحاجة إلى إعادة طبعاته[٣]. وهو يصور تركيزاً للمذهب الذي دعا إليه جمال الدين ومحمد عبده.

وعلى نمط الطلائع من الهنود، صدرت أيضاً مدرسة محمد عبده عن ذلك المبدأ الأساسي، وهو أن الإسلام دين عالمي صالح لجميع الشعوب والأزمان وملابسات الحضارة[٤]. « إنه ليس في ديننا شيء ينافي المدنية الحاضرة المتفق على نفعها عند الأمم المرتقبة إلاّ بعض مسائل الربا، وإنني مستعد للتوفيق بين الإسلام الحقيقي وكل ما يحتاج إليه العثمانيون لترقية دولتهم مما جربه الإفرنج قبلهم وغير ذلك، ولكن بشرط ألاَّ ألتزم مذهباً من المذاهب بل القرآن والسنة والصحيحة، أرجو

---

(١) نشرت أيضاً قطع خاصة من تفسير محمد عبده: تفسير سورة الفاتحة، القاهرة ١٣١٩ (١٢٧ ص)، تفسير سورة العصر، القاهرة ١٣٢١، تفسير جزء عم، بولاق ١٣٢٢.

(٢) انظر المنار جـ ٦ ص ١٩٨، جـ ٨ ص ٨٩٩.

(٣) انظر ماكس هورتن في كتابه المذكور أنفاً (تعليق رقم ٢ ص ٣٤٩) جـ ٨ ص ١٠٠، وقد اعتمدت في تقريري على مجلة المنار (في أعدادها التي ظهرت حتى مايو ـ يونيه ١٩١٣، وهو موعد انتهائي لأول مرة من تحرير محاضراتي المنشورة في هذا الكتاب). وتقدم هذه المجلة مادة وافية لتحديد المذهب المذكور وتمييز معالمه.

(٤) انظر المنار جـ ٨ ص ٣٩، جـ ١٤ ص ٨٧١ وكثيراً من المواضع الأخرى.

أن يكون ذلك مقبولاً عند جميع العناصر العثمانية إلاّ المقلـدين المتعصـبين لمـذاهبهم مـن المسلمين[١] ».

وفي الاشتراط الأخير تعبير واضح عن موقف حزب المنار من الأحوال الراهنة في علم الدين الإسلامي. فهذا الحزب يرى ـ متفقاً مع الغزالي الذي صرح بنفس الأفكار قبل ذلك بثمانية قرون[٢] ـ أن المفتاح لتفسير الانحطاط السائد على صورة لا تقبل الجدل، يوجد في الأمر الواقع، وهو ذلك الجمود في المذاهب الأربعة وعلمها الضامن وحده للسعادة الأخروية، وهو علم الفقه، بما له من علاج للشريعة نما ونضج في مدارس هذه المذاهب غير الموحَّدة بعضها مع بعض، الراجعة إلى عوائد وملابسات متقادمة دائرة منذ عهد طويل، ولا علاقة لها أصلاً بدائرة الدين، وبما فيه من طبيعة الفروض والحالات المعقدة التفرع التي لا غناء فيها.

وإذاً فما حقيقة الإسلام، وماذا يتصل بدائرة الدين؟ ينبغي تعلّم ذلك مـن تصـريحات الأجيال الأولى، ومن القرآن والسنة. أما الحكمة المدرسية الاختيارية عند الأئمة الأربعة، وما أضافته أجيال الفقهاء المتأخرة إلى ذلك من غزل ونسج، فينبغي أن يرفض على أنه غير متفق مع الإسلام الصحيح، ولا مناسب أيضاً لعصرنا الحاضر بعد. فإن القسم الغالب من علم هـذه المذاهب يُعْنى أساسياً بالتنظيم والتقعيد لعوائد وملابسات تتغير تبعاً للأزمنة والبلدان، وتخضع للتحويل والتبديل، ويضع قواعد ومقاييس لعلاقات تجارية واقتصادية؛ وهذه لا يمكن خرطهـا في نظام ديني، كما لا يمكن تثبيتها في قالب جامد تجاه جميع المراحل المستقبلة.

وقد أدخلت المذاهب بتحديداتها المتضاربة بعضها مع بعض فُرقة وانقساماً في الإسلام الذي هو أحوج في ازدهاره إلى الوحدة والالتئام. ومدرسة المنار

(١) المنار جـ ١٢ ص ٢٣٩، [ووهم المؤلف فأسند هذا القول إلى محمد عبده وهو من كلام تلميذه: محمد رشيد رضا، يبدي رأيه في الجمعية المحمدية، بعد وفاة محمد عبده بسنة].

(٢) انظرْ: Vorlesungen 178

ترفض رفضاً حاسماً[١] مبدأ الفقه المحافظ المعتمد على الحديث: « اختلاف أمتي رحمة »، بل الأمر بالعكس. وفضلاً عن ذلك فإن هذا الحديث الذي رُوي أن النبي قاله غير ثابت الحجيــة، وقد ذُكرت بإزائه طائفة من المواضع القرآنية التي تصور الاختلاف في صورة الخطر علــى الأمة. ويُستشهد بالآية القرآنية التالية على وجه الخصوص في المــذاهب والكتــب المصــنفة فيها[١]: « وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ* فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِــزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُون » (الآيتان ٥٢ ــ ٥٣ من سورة المؤمنون).

وإنما يمكن أن تسود الوحدة والقدرة على الحياة، في العلاقات الاجتماعية التي لا تثبت على حال، بالرجوع إلى القرآن المفهوم على وجه يطابق روحه الحقيقية، كما بــالرجوع إلــى السنة الصحيحة. ولا يمكن استعادة شباب الإسلام إلاّ بأن تراعِيَ عقول معتد بها، مــن قــادة الفكر في كل جيل، مطالب عصرها، وتتفق على وضع مقاييس وقواعد مرنة غيــر جامــدة. فليس الإسلام رفاتاً محنطاً لا حياة فيه، وإنما هو مؤسسة حية تاريخيــة فعالــة، لا يجــوز أن تتجمد حياتها في حكمة متقادمة لبعض الثقات الغابرين منذ عهد طويل.

العصر الجديد يتطلب نظماً جديدة؛ فهو يتطلب التخلّص من النظم والترتيبــات التــي ثبتتها الأجيال السابقة. وقد سيق مثالاً لذلك ضرورة وضع تحديدات جديدة دعا إليهــا إنشــاء الحاكي (الفونوغراف). فالقاضي يوقع عقوبة الحبس للتحقيق على متهمين اثنين. وفي الحــبس يتبادل السجينان الحديث عن الجرم الذي اقترفاه، وكان سبب حبســهما، كمــا عــن الطريقــة والأسلوب الذي ينكران به اقتراف الجرم أمام القاضي. ويثبت الحاكي، موضوعاً في مكان

---

(١) المنار جـ ٥ ص ٦٧٤.
(٢) المنار جـ ٦ ص ٧٦٩.

مناسب، اعترافاتهما الصادقة وخططهما التي اتفقا عليها للإنكار أمام القاضي. أفلا يقدم ذلك أساساً جديداً لبداهة الوقائع أمام المحكمة، وهل يجوز الاقتصار تجاه هذا الدليل الجديد على قواعد البينة في نظام المحاكمة القديم؟ بل ألاّ تقدم هذه الوسيلة ضماناً للتثبت في تقرير مضمون الجريمة أكثر مما اقتصر القانون القديم عليه وحده دليلاً، وهو شهادة اثنين لا ترتفع الثقة بهما في كل الأحوال على مستوى الشك(١)؟

وبمقتضى ما ذكر كانت هناك نقطتان في نطاق الفقه زحفت المدرسة الجديدة لمحاربتها. وقد سبقتها المدرسة الهندية إلى ذلك؛ فهي كذلك تقيم مطالبها الثقافية على أساس مكافحة هذيْن العنصريْن في المذهب السني السائد.

أولاً: مبدأ التقليد. ومقتضاه أن الأمة الإسلامية لا يجوز لها أكثر من أن تتعبد في رق وعبودية بالتحديدات المقررة في القرن الثالث الهجري(٢) على وجه التقريب، وفي مدارس مختلفة؛ مع التضحية بالبحث المستقل المعتمد على مصادر الإسلام القديمة؛ وذلك في جميع ملابسات الحياة الدينية، التي تدخل تحتها أيضاً ــ في وجهة النظر السائدة ــ الملابسات التشريعية القانونية، المرتبطة بعلاقات الاتصال القومي. فمنذ ذلك التكوين والصياغة للإسلام، التي أحاطت بجميع الأمور الأساسية، لا يستطيع المسلم العادي ــ كما تعتقد هذه المدرسة خطأ ــ إلاّ أن يكون مقلداً؛ فيجب عليه أن يتبع مذهباً من المذاهب الأربعة التي اعترف بها الإجماع(٣).

---

(١) المنار جـ ٤ ص ٨٦٦.

(٢) انظر: Snouck Hurgronje, ZDMG LIII 141

(٣) وهذا هو الرأي السائد اعتماده في علم أصول الدين: ومن ثم لا صحة لما كتبه ويقل A. J. B. Wavell « ولا ضرورة للمسلم أن يتبع واحداً منها (أي من المذاهب الأربعة) » و« له إذا أحب أن يبقى مؤمناً مستقل الرأي والمذهب » انظر:
A Modern Pilgrim in Mecca and a siege in Sanaa [London 1921] 20.

ثانياً: المبدأ الناتج عن تلك الوجهة من النظر؛ ومقتضاه أن أبواب الاجتهاد التي طالما كانت مفتوحة لكبار الأئمة من الأجيال السالفة، صارت مغلقة بإحكام منذ قرون، أيْ منذ ذهاب الأئمة الكبار المخول لهم وحدهم تنمية التشريع على وجه الاستقلال، والذين اعترف بهم وحدهم في نظر إجماع العالم الإسلامي على أنهم المراجع التي لها حق العقد والحل. فمثل هؤلاء الأئمة لم يعد لهم وجود؛ ومن هنا كان كل اجتهاد ذاتي مرفوضاً. وقد رسم علم الفقه النظري في عصر أسبق طريقاً في ترتيب ملكة الاجتهاد النسبي، لا يزال العلم السني المحافظ إلى العصر الحاضر يصفه ويحدده على التتالي(١).

وإذاً فأبواب الاجتهاد الحر المطلق مغلقة منذ زمن طويل، وقد تفتح ثانياً على زمن المهدي.

بهذا الضرر المزدوج: التقليد الإجباري، ورفض تجويز الاجتهاد للأجيال الحديثة، وقع العالم الإسلامي في ذلك الجمود، الذي جلب عليه تنبؤ العالم الخارجي بسوء مصيره.

وإذاً يقول أصحابنا المجددون المصريون (متفقين في ذلك مع بعض أئمة أهل السنة(٢)، الذين لا ينضمون إلى الرأي الغالب(٣)): إن أبواب الاجتهاد لم تغلق

(١) يذكر محمد عبده من الحجج المعتد بها من علماء العصر المتأخر: ابن عابدين (المتوفى ١٨٣٦م) وحواشيه: رد المحتار على الدر المختار للحصكفي (المتوفى ١٦٧٧م) وهذا الأخير حواش على تنوير الأبصار وجامع البحار لشمس الدين التمرتاشي المتوفى ١٥٩٥، [انظرْ: بروكلمان جـ ٢ ص ٣١١]، حيث ذكرت ست مراتب لمن يعمل بأحكام الشرع تبدأ بالمقلد وتنتهي بالمجتهد المطلق.

(٢) ويمكن عد الغزالي منهم أيضاً.

(٣) يذهب أكثر الحنابلة ــ اعتماداً على حديث ورد في البخاري، مناقب رقم ٢٧: لا يزال ناس من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون ــ إلى أنه =

بل هي مفتوحة على مصراعيها للمسائل التي تستدعيها ملابسات الحياة المتجددة[1]، والتـــي لا يرجع القول الأول والأخير في حسمها وتنظيمها إلى الحروف الهجائية القديمة، بل إلى رعاية الصالح العام للعالم الإسلامي. « فليست الشريعة محصورة في جلود كتب الفقه[2] ».

« إنّ الشريعة الإسلامية، بما تقرر فيها من قاعدتيْ الاجتهاد ورعاية الأصلح، كانـــت من الشرائع التي توافق كل زمان ومكان، وتجيز لكل ضرورة حكماً يوافق مقتضى المصـــلحة والحال وإنْ خالف النص، مع اعتبار هذه القاعدة شرعاً أيضـــاً؛ خلافـــاً لمـــا يتقوّلـــه عليهـــا المتقولون من أنها شريعة ضعيفة توافق زماناً غير زماننا هذا ومكاناً غير مكان الأمم الراقيـــة لهذا العهد، فهي إذا صلحت لأهل ذلك العصر لا تصلح لعصر تسير شرائعه مـــع مقتضـــيات المدنية الحديثة وحاجاتها سيراً تدريجياً في كل ما يقتضيه ترقي المجتمعات، ومنشأ تقولهم هذا الجهل بحقيقة الشريعة الإسلامية وعدم الوقوف على أصولها وقواعدها وكلياتهـــا، يســـاعدهم على ذلك ما يرونه من تعصب بعض علماء الشريعة المقلدين لما جاء في كتب الفـــروع دون الأصول، وردهم لكل ما لم يرد فيها من أسباب التيسير وإنْ ورد في أصول الشريعة وكلياتها، مع أن في كتب الفروع من الأحكام التي لا تستند إلى دليل قطعي ما لا يعدو مبناها الاجتهـــاد، أو الرأي والقياس. ومع هذا فإنهم يفضلون العمل بهذه الأحكام على الرجوع إلى أصل لشريعة مهما كان فيها من التقليد والتضييق

= لا يجوز خلو الزمان من المجتهد. (انظرْ القسطلاني جـ ٦ ص ٨٤) وكان جلال الـــدين الســـيوطي الكثيـــر التمدح والفخر يصرح في كتبه أيضاً عن أمله في الاعتراف له بمرتبة المجتهد المطلق.

(١) المنار جـ ٧ ص ٤١: على المسائل الطارئة في كل عصر.

(٢) المنار جـ ٦ ص ٥٠٨.

على أنفسهم والأمة، ومهما ترتب على ذلك من التهم الباطلة التي يرمينا بهـا البـاحثون فـي طبائع الاجتماع »[١].

وهذا القول: « وإنْ خالف النص »، يتضمن رخصة لا يُستهان بدلالتها. فـإن المـراد بالنص هو القرآن والحديث. وعلى ذلك فإن المدرسة الحديثة، مع استنادها مرة أخـرى إلـى التصريحات المستخلصة من نفس هذيْن المصدريْن، لا تجبن عن القول بأن بعـض الأحكـام التي حددتها النصوص الأساسية المقدسة، والمتعلقة بالشئون والعادات الدنيوية (المعـاملات)، لما كانت قد نشأت ونمت بتأثير أحوال وقتية للمجتمع العربـي فـي القـرنيْن الأول والثـاني الهجريْين (القرن السابع الميلادي)، وكانت مشترعة لملابسات متغيرة من شئون الحياة، فلا بدّ من رفض العمل بها على صورة متغيرة، وإنكار سريانها في جميع الأزمنة.

وقد تمسكت هذه المدرسة لنفسها بحرية كاملة لا تقيدها حدود تجـاه أئمـة المـذاهب الفقهية، لاسيما إذْ كان التمرس القديم بالفقه قد ساق في موكبه عنصر المنقصة الخلقية بإقامـة الكذب والحيل، التي حصل التعمق فيها والغوص عليها منذ زمن جـد مبكـر، مـع دراسـة الأحوال والمسائل الفقهية؛ على الأخص في مدرسة أبي حنيفة، بقصد الـتخلص شـرعاً مـن صعوبات الأوامر والتحديدات الشرعية[٢]. فقد استعملت الحيل، على سبيل المثـال للتلاعـب بالشروط الشرعية لقانون الزكاة؛ بل حتى شهادة الزور كان يمكن تسهيلها بوسـاطة أسـاليب مختلفة من الاحتفاظ بالرأي، ويُروى كذلك أن فقيهاً حنفياً صرح بإمكان التخلص في مثل تلـك العقود والمعاملات عن طريق الحيل (لأن الوفاء بالوعد غير واجب). ومثل هـذه الضـلالات المستخرجة بالهوى والشهوة من أعمق دركات الحيل الفقهية

---

(١) المنار جـ ١٣ ص ٤١.

(٢) انظر Vorlesungen 86

المنحطة، والتي لم يعترف بها أبداً في تطبيق الشريعة الحقيقي، تشبهها المدرسة الحديثة بوساوس شيطانية من سحر هاروت وماروت، اللذيْن اتخذت هذه المدرسة من ذكرهما في القرآن فرصة مواتية للنعي على هذا الخروج من الفقه[١]. ويحصل النكير ــ في مكان آخر ــ على أعداء الاتجاهات الحديثة كما يلي: إنهم يزنون بميزانيْن، فهم يحتجون علينا بالحديث ولا يحتجون به على المحتالين على هدم أركان الإسلام بالحيل ومخالفة النصوص الصريحة، لأن الموت جعلهم مقدسين أو معصومين؛ وذنبنا أننا أحياء. أنا أجلّ الإمام أبا حنيفة عن تجويز الحيلة في الدين، وإنْ كان من المنتسبين إليه من ألّف في الحيل حتى كاد يبطل بها كل شيءٍ[٢] ».

وإذاً فللأحياء، المعاصرين، نفس الحق الذي يعترف به المقلدون لمن ماتوا منذ زمن طويل من الأئمة فحسب.

هذه نقطة فقط من دلو السخرية والاستهزاء الذي يصبه الشيخ ومريدوه دون انقطاع على رأس خصومه المحافظين.

وهذا مثال آخر يرينا على وجه متميز الطابع مدى سخريتهم من ذلك الفن الخَرِب، في الحِيَل الفقهية. ذلك أن « المنار » يعقد في كل عدد باباً للمراسلات (الأسئلة والأجوبة الدينية)، ينشر فيه مسائل واردة من كل جوانب العالم الإسلامي، مع الجواب عليها، ليثبت نظرياته في ضوء الأحوال الواقعية الجارية. والظاهر أن جانباً كبيراً من هذه الأسئلة مصنوع، حصل إعداده على حسب الأجوبة المقصود بيانها. وهذا فن من فنون التحرير في كل مكان، اصطنعه لنفسه أيضاً رئيس التحرير السوري المصري.

ولست مجانفاً للصواب إذا قررت أن السؤال التالي مع جوابه قد أعدا على

(١) المنار ج ٦ ص ٤٥٥.
(٢) ج ٤ ص ٨٧٠.

عمد لإبراز القصور في حالات الفقه ومسائله في ضوء مثال لافت للنظر.

ذكرت المجلة أن سيداً من تونس وجه السؤال التالي إلى محرر المنار: «عندنا ماجل[١] في دارنا يجتمع فيه ماء المطر من السطوح، فنستعمله في العادة والعبادة. وقد وقع فيه فرخ حمام ميت، وكان الوقت صيفاً والماء فيه قليلاً، فتغير لونه وريحه وتعذر علينا إخراج الفرخ منه، فتركنا استعماله حتى جاء الشتاء وامتلأ الماجل بالماء، وزال التغير من لونه ورائحته وعاد زلالاً نقياً. فسألنا سادتنا الحنفية عنه، فقالوا لا بدّ من نزح ماء الماجل كله. وسألنا سادتنا المالكية، فقالوا لا بدّ من إخراج الطير أو ما بقي منه في الماء ليجوز استعماله في العادة والعبادة. وفي ذلك مشقة علينا كبيرة. ونحن مضطرون لاستعمال هذا الماء. وقد قصدنا مذهب ساداتنا الشافعية لعلمنا نجد فيه رحمة. فأفيدونا رحمكم الله ».

ولكن شيخنا، الذي يعالج مع ذلك هذه السؤال برمته في أسلوب قوي التندر، يستطيع أن يأتي بحل مطمئن على مذهب الشافعية:

« مذهب الشافعية أنّ الماء إذا بلغ قلتيْن لا ينجس إلاّ بتغير طعمه أو لونه أو ريحه من النجاسة. فلو كان الماء متنجساً لوقوع نجاسة فيه وهو قليل، ثم زاد حتى بلغ قلتيْن يطهر، ولو كان المتجدد متنجساً أيضاً، بل ولو كان مائعاً نجس العين. والقلتان ستمائة رطل بغدادي وتبلغ بالمساحة نحو ذراع وربع طولاً وعرضاً وعمقاً. ولا شكّ أن ماجلكم أوسع من ذلك، فهو طاهر حتماً. هذا وإنْ الله تعالى أمرنا بإزالة النجاسة ليطهرنا لا ليعنتنا، وهو يريد بنا اليسر لا يريد بنا العسر، وما جعل علينا في الدين من حرج. والنجاسة التي نهينا عنها هي القاذورات التي تنفر منها الطباع السليمة. فهل يعقل أن ماجلاً عظيماً وحوضاً كبيراً فيه ماء صاف نقي لا تغير

---

(١) الماجل في اللغة كل ماء في أصل جبل أو دار، ولعل أهل تونس يطلقونه على الصهريج (منار في الموضع السالف).

فيه يحكم عليه بالنجاسة لتدقيق بعض الفقهاء في الحدود التي وضعوها للاصطلاحات الشرعية، ويلزم لهذا التدقيق إعنات أهل بيت من المسلمين وإيقاعهم في الحرج والعسر اللذيْن نفاهما الله تعالى؟ »[١].

وعلى الرغم من مظهر الجد الذي يقرر به الشيخ ذلك كله، لا أرى أنني مخدوع فيما يحيك بنفسي من أنه قصد بالمسألة وجوابها إلى السخرية من المسائل والأحوال المفترضة في مذاهب الفقه. فكل التدقيقات والتعمقات الفارغة في علوم العقيدة والشريعة ينبغي نفيها عن الإسلامي الحقيقي. ويشبه محمد عبده اختلاف رجال المذاهب بذلك الاختلاف المشوش، اختلاف من كانوا قبلهم ممن أوتوا الجدل وحرموا العمل، أولئك [الفقهاء البيزنطيين] الذي كانوا يتجادلون بالمذاهب في القسطنطينية والفاتح (وهو السلطان العثماني محمد الثاني) على أبوابها[٢]. فيجب أن يزول كل ذلك التعلق بالمذاهب المختلفة، فيما بينها، والتي لم تعد مسايرة للعصر. وما كان موضوعاً لمجرد التمرس بالفقه، وليس داخلاً في دائرة الدين، يجب فصله عن الدين، ومعالجته طبقاً لحاجات العصر. ولكن ينبغي أن يسود الاتحاد على ذلك في العالم الإسلامي.

وفي دائرة حزب « المنار » نشأت فكرة المؤتمر الإسلامي الذي دعا إليه المسلم التتاري: إسماعيل جسبرنسكي (المتوفى ١٩١٤م) بهمة ونشاط؛ وهي فكرة عقد مجلس شورى (برلمان) عام، يتناقش في أمراض العالم الإسلامي الحاضر؛ ويتشاور بروح الإدراك الأول للإسلام في علاج هذه الأمراض، بإبعاد جميع البدع الضارة غير المستساغة عقلاً؛ ويبحث في موقف الإسلام من مطالب العصر الحديث ومقتضياته[٣].

---

(١) المنار جـ ٤ ص ٣٠٤.
(٢) المنار جـ ٤ ص ٤٥٧.
(٣) انظرْ نظام مثل هذه المؤتمر ومقوماته في: Revue du monde musul. 1410.

وقد دعت الأحوال الفقهية التشريعية بادئ ذي بدء إلى تنظيم موحد، مع إبعاد طبيعة المذاهب. ويبيّن أصحاب المنار ذلك على النحو التالي: « وحاصل ما أريد بالوحدة الإسلامية في السياسة والقضاء أن يجتمع أهل الحل والعقد من العلماء والفضلاء، ويضعوا كتاباً في الأحكام مبنياً على قواعد الشرع الراسخة، موافقاً لأحوال الزمان، سهل المأخذ، لا خلاف فيه. ويأمر الإمام الأعظم حكام المسلمين بالعمل به. وهذه هي وظيفته. فإنْ لم يقم بها لأنه ليس أهلاً لها فعلى العلماء أن يقوموا بها ويطالبوه بتنفيذها. فإن لم يفعلوا فيجب على كل مسلم أن يعرف أن الأمراء والعلماء هم الذين أضاعوا الدين وفرقوا كلمة المسلمين؛ وليستعدوا لتقويمهم وإنْ كانوا مؤمنين(١) ».

وعلى ذلك فالمقصد الذي يدور عليه منهاج حزب « المنار » هو التجديد الكامل للإسلام المتعلق بالشئون الدنيوية، فتزال الأسس الخائرة ويوضع مكانها أسس جديدة: اجتهاد جديد، وإجماع جديد، ويخلع الفقه والمذاهب عن عروشها، ويرجع الحكم إلى المصادر: إلى الكتاب والسنة، اللذيْن يبدي صاحب المنار لوذعية وأستاذية عظيمة في الحكم عليهما، تذكّر أحياناً بفن نقد الحديث عند العلماء القدامى. ويترتب على ذلك محو كل بدعة(٢)، وكل تجديد ـ غير مستساغ عقلاً بطبيعة الحال ـ يتعارض مع روح السنة القديمة.

وهذه الوجهة من النظر تقدم لأصحاب المنار، الذين ثبت اتباعهم في ذلك لرأي محمد عبده نفسه، مطعناً يهاجمون منه التصورات الخرافية، فكلها مناقضة للسنة. حتى ترتيل سورة الكهف بالغناء ـ كما جرت العادة بذلك في جميع البلدان الإسلامية على سبيل التقدمة لصلاة الجمعة، وهو في الواقع عمل لا ضرر منه أصلاً في هذه الحالة ـ يحاربه محمد رشيد رضا على أنه بدعة لا أساس لها من السنة

---

(١) المنار ج ٤ ص ٨٦٦.
(٢) انظر: Vorlesungen 281

القديمة المتبعة في هذه الصلاة[١]؛ ومثل ذلك أيضاً عادات أخرى مقترنة بالعبادة، ظهرت في الأزمنة المتأخرة. وفي ذلك نسمع على وجه حسم حقاً أصواتاً وهابية، ولم يعدل خصوم مذهب محمد عبده عن شاكلة الصواب تماماً في اتهامهم هذا المذهب بالتحيز إلى مذهب الوهابيين. وفي الواقع لقد رفع محمد عبده عقيرته ذات مرة، متغنياً بمدح محطمي أوثان البدع النجديين، كما أنحى باللائمة والنكير على « محمد علي » لأنه حاربهم بحد السيف. وعلى أقل تقدير ليس من مناقب الفخار في حياة مؤسس الأسرة الخديوية مطاردة أعداء البدعة هؤلاء والتغلب عليهم، « وقد كانوا قائمين بإصلاح إسلامي لو تم لعاد للإسلام مجده الأول[٢] ».

ويستحق منا الاهتمام حرب هؤلاء المتثقفين بمذهب الوهابيين على وجه الخصوص في إحدى نقاط مكافحتهم للبدع: نعنى بذلك حربهم على تقديس الأولياء والمخلّفات المأثورة، ذلك التقديس الذي نال في الإسلام حقاً وطنياً محافظاً، وكان في مجال أداء الشعب له مصدراً للخرافات المتطرقة. وفي كل مكان يتشبث الشعب بهذه الأفرع التي ليست طبيعية النمو في الحياة الدينية، والتي تحيط بجماع عالم التفكير الديني برمته في أدمغة الجماهير الغفيرة من الشعب الإسلامي. ومنذ عهد سحيق كانت وخيمة دائماً عاقبة أولئك المتطهرين المجتهدين الذين ينصبون أنفسهم لمكافحة تلك البدع المتولدة التي يعسر التوفيق بينها وبين مذهب التوحيد. وينتظم في سلك أمثلة كثيرة من عهد أقدم[٣]، هذا الحدث التالي من أقرب الأزمنة الماضية. ذلك أن الشيخ الأزهري التقي: محمد راضي الكبير (المتوفى ١٣١٩هـ = ١٩٠١م)، الذي قضى نصف قرن في التعلم والتعليم

---

(١) المنار جـ ١ ص ٣٢.
(٢) المنار جـ ٥ ص ١٥٩.
(٣) انظر: Muh. Stud. II 370-372

بالجامع الأزهر وكان موضع الإكبار والإجلال، صرح في محاضرة له قبل نحو ٣٤ عاماً عن إنكار ما يأتيه العامة من المنكرات عند قبور الصالحين. فاتُّهم هذا الرجل التقي بأنه وهابي، وعُزل بسبب ذلك عن منصبه [كان مفتياً لمديرية الدقهلية] على أنه زائغ. وبعد ذلك عُملت له ترضية فعُيِّن مفتياً لديوان الأوقاف، ولكنه لم يستطع ثانياً أن يقعد للتدريس إلى عمود المسجد الذي جلس بجواره للتدريس نصف قرن[١][*].

وقد أمكن أن يلاقي صاحب المنار نفسه أيضاً مثل هذه التجربة، وقد كان أصرح من أستاذه: محمد عبده، إذ وجه أعنف ثوراته من بين البدع إلى هذا القالب من التدريس الذي هو غريب على روح الإسلام الأول، وكان يدمغه دون انقطاع بأنه وثنية تسربت إلى الإسلام[٢]. ولكنه وجد أيضاً في مجرى مشروعاته الدينية فرصة للاقتناع بمبلغ الصعوبة في انتزاع هذه العادة المتأصلة في مجال أوسع كثيراً من دائرة الشعب الجاهل، واقتلاعها من المحصول الديني عند السذج من المسلمين. وقد ألقى مرة سلسلة من المحاضرات في مسجد الحسين، مكان العبادة القاهري الذي يحتل مكانة خاصة من التقديس والإجلال، والذي ترتبط به عقيدة احتوائه على رأس الحسين حفيد النبي الشهيد[٣]. وفي الحق لم يكن هذا المسجد هو المكان الذي يختاره اللبيب المكافحة تعظيم الأولياء والمخلفات. وقد تعرّض المحاضر المتزمت في إحدى محاضراته إلى نقد الحديث:

---

(١) المنار ج ٤ ص ٣٥١.

(*) هذا غير المعروف وغير ما أثبته صاحب المنار (وهو المصدر الذي رجع إليه المؤلف) فهو يقرر أنه ظلّ مواظباً على الدرس وإفادة الطلاب في جامع الأزهر حتى أصيب بالمرض الذي انتهى بوفاته.

(٢) المنار ج ١٢ ص ٣٦٣: دخول نزغات الوثنية في عقائدهم.

(٣) انظر: Sachau-Festschrift (Berlin 1916), Van Berchem 305 ff; M. Streck 401

« لو حسَّن أحدكم ظنه بحجر لنفعه »، وهو حديث حصل كثيراً الانتفاع به في إثبـات جـواز تقديس الأشياء التي يظن بها القداسة، وأثبت محمد رشيد رضا لحلقة المستمعين إليـه أنـه موضوع. ثم أتبع هذه الحجة النظرية باستخدام تطبيق عملي. ففي فناء هذا المسجد تختص العقيدة الشعبية أحد الأعمدة المرمرية القائمة به بتقديس خاص. إذْ يُقال إن القطب ــ أي كبيـر ديوان الأولياء ــ يظهر عنده في أوقات معلومة، ويؤدي الصلاة إلى جانبه. فهذه العلاقة بذلك الشخص الذي يبلغ أسمى مراتب القداسة، والذي يسعى بين أظهر المسلمين دون أن يعرفـه أحد، تعير هذا العمود مكانة من التقديس غير طبيعية تماماً، وهذه مزية يشترك فيها هـذا العمود مع غيره من الأشياء التي تتعلق بها مثل هذه الخرافة(١). ويمنى الناس أنفسهم بفـوز كبير من أجل الصلاة عند هذا العمود أو التمسح به، وهو مثال آخر للعقيـدة المنتشـرة بمـا للمسح والتمسح من قوة سحرية(٢).

في جوار هذا الموضع المقدس وجد المحاضر في نفسه الشجاعة، للقصد إلـى تعليـم الناس أن هذه المـادة الحجرية لا تستطيع نفعاً ولا ضراً؛ وأن النافع الضار هـو الله وحـده، « ولكنه جعل للنفع والضر أسباباً، وهدانا لاجتناب الضار واجتلاب النافع بما وهب لنـا مـن العقل والحواس والدين. وعم اللغط بذلك حتى نصرنا الله رب العالمين(٣) ».

وليس من الصعب استتمام خطوط الواقعة التي غُطيت حقائقها في الجملة الأخيرة على سبيل التهوين والتحسين.

ولن يصعب حقاً على من عرفوا تاريخ الأدب الديني للإسلام أن يلاحظـوا أن تـأثير كتب ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، ذلك التأثير الذي أبرز عملهُ

---

(١) انظر: Muh. Stud. II 408

(٢) انظر: Archiv f. Religionswiss. XIII 39 Anm. 2

(٣) المنار ج ٦ ص ٧٩٣.

الخفيُّ حركة الوهابيين[١]، يتجلى دون نكير أصلاً في وجهات النظر التي تقود حـــرب المنـــار على الحالة العقدية السائدة، وعلى الروح الدينية العامة المرتبطة بهذه الحالة. فـــإن هنـــا كمـــا هناك اطّراحاً لطبيعة التقيد بالمذاهب الأربعة، والتقليد الذي يتطلبه ذلك؛ وهنا كما هناك رجوع إلى السنة وإلى السنة وحدها من حيث هي الميزان المعتمد فحسب في تنظيم الحيـــاة الدينيـــة، وهنا كما هناك حرب عنيفة على البدع جميعاً، وعلى الأخص لاستئصـــال تعظـــيم الأوليـــاء والمخلفات، وما يقترن بذلك من عادات خرافية ذميمة.

وفي الواقع يعطي المنار دون انقطاع شواهد على هذا التأثير، هي وإنْ لم تقدم الـــدافع الأول لمعارضة المذهب المحافظ السائد، قد أسهمت على كل حال بقوة كبيرة فـــي التأســـيس الديني لموقف هذه المدرسة: « إن كتب ابن تيمية وابن القيم أنفع كتـــب الكـــلام، وإنْ هـــذيْن الشيخيْن هما الجديران بلقب شيخ الإسلام[٢] ».

ولا يقتصر المنار على الولع بسوق نصوص متفرقة من كتب هذيْن العـــالميْن بالســـنة على أنها أدلة مؤيدة، بل يُخرج أيضاً فصولاً مطولة من مؤلفاتهما المطبوعة وغير المطبوعـــة بقصد النفع والخير وتهدئة بال القراء من الوجهة الدينية العقدية. وهو يحيـــل بوجـــه خـــاص وتأكيد ظاهر على كتاب: إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية[٣]، في مسائل الاجتهاد والفصل في المواريث التشريعية[٤].

ولا أعدّ من قبيل المصادفة العارضة أن الكتب والمؤلفات الخاصة بالدراسات

(١) انظر: Vorlesungen 28 ff.
(٢) المنار ج ٩ ص ٣٤.
(٣) المنار ج ٦ ص ٨٩١.
(٤) في الحكم على المبادئ التشريعية عند ابن قيم الجوزية، انظر كتاب محمود فتحي:
La Doctrine de l’abus des droits (Lyon-Paris 113: Travaux du Séminaire Oriental d’Études et Sociales, éd. E. Lambert; I)

الدينية ــ العقدية في الإسلام، التي طوتها زوايا الإهمال، أخــذت منــذ بــدء هــذه الحركــة الإصلاحية تخرج من مطابع الهند ومصر بالعدد الوفير. والقصد في هذه الكتب هو أن تقــدم إلى ذوي الاستقلال الفكري من علماء الدين، الأسس الدينية لاتجاه الإصلاح، وإنْ كــان ذلــك من وجهة واحدة فحسب. ذلك أن ابن تيمية وتلميذه، اللذيْن رفضهما المذهب السني المحــافظ في زمنهما، كان أقل ما يدور بخلدهما، في القرن الرابع عشر الميلادي، هو خدمة الثقافة؛ فقد كانا عدويْن لدوديْن لعلميْ الفلسفة والكلام العقلي؛ وليس من الســهل أن أحــداً يفوقهمــا فــي التعصب وعدم التسامح مع من لا يفكر تفكيرهما، أو يعتنق عقيدتهما.

وإنما حربهما على نظام المذاهب الأربعة، وما ترتب على ذلك من نتائج، هــو الــذي استفادت من وثائقه مدرسة المنار التابعة لمحمد عبده فائدة كبيرة؛ وتظن هذه المدرســة أنهــا ستفلّ بهذه الوثائق حدّ المعارضة الدينية المبدئية القائمة في وجه اتجاهاتهــا، فهــي تريــد أن تجعل من ابن تيمية وكتبه أدلة على أنها لم ترتجل نظرياتها بالهوى والاختيار الذاتي، بل هــي تقف مع هذه الحجج الدينية في اتصال إسلامي شريف المقصد مطرد الحلقــات، بــل اتصــال مرتبط أيضاً بالسلف من الحنبليين.

ولكن هناك عقلية أخرى هي في الحق مناقضة تماماً لعقلية ابن تيمية، تحوّم في أفــق اتجاهات مدرسة المنار: تلك هي عقلية الغزالي، حقاً وقف ابن تيمية على عهــده فــي عنــاد وإصرار بإزاء الغزالي، على أنه عدو لجميع وساوس الأحاسيس الصوفية من ناحيــة، ومــن ناحية أخرى بتشدده في المطالبة بدقة رواية الحديث، التي تنقص الغزالي[١]. بيد أن الغزالــي، إلى جانب ابن تيمية، هو أعظم من ترحب به مدرسة محمد عبده من الثقات. ذلك لأنــه قــاد أعنف الحروب على التقليد، وعلى الزوائد المتفرعة عن الفقه؛ وسخر من ضروب التعمق في افتراض الصور

---

(١) انظر: Zeitsehr. f. Assyriologie XXII 321.

والأحوال، ومن فروق المذاهب، كما ألقى وزناً راجحاً للتشبع بمعنى التهذيب الخلقي والعمل بروح التشريع في تعاطي الدين، بدلاً من أداء العبادات على وجه صوري آلي(١). فكتبه في هذا المعنى هي المصدر الذي يؤخذ عنه، إذا عارضت المدرسة الحديثة الروح الصورية السائدة للمذهب السني المحافظ، حتى في تناول أسس الإسلام الخمسة، فأقامت في وجهها المطالب الخلقية التهذيبية السائدة في القرآن والحديث، فمثلاً لا يدع محمد عبده وجوه الحث على الصدقة والانفاق في سبيل الله، في الآية ٢٦١ فما بعدها من سورة البقرة، تمر دون أن يشير إلى التفرقة بين روح التهذيب الخلقي الذي تستبطنه هذه الآيات وبين أداء الزكاة الصوري في التشريع الفقهي بما فيه من تحديد النصاب بالأرقام وطرق التحايل التي يمكن التخلص بها من أداء الزكاة عن طريق الشرع (انظر ص ٣٣١)؛ « الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاء » (في الآية ٢٦٨ من سورة البقرة)؛ أفرأيت من لا يعمل الخير ولا يأمر به بل يصد عنه يكون قد أوتي الحكمة التي قال الله فيمن أوتيها: « يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ » (في الآية ٢٦٩ من سورة البقرة)(٢).

كذلك الصلاة: « وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ » (الآية ٤٥ من سورة البقرة). فما تدل عليه الاستعانة بالصلاة في هذا الأمر الموجه إلى الإسرائيليين يتيسر فقط للمصلين: « الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خَاشِعُون » (الآية ٢ من سورة المؤمنون). والمراد من ذلك هو، كما طلب القرآن كثيراً، صلاة يتطلع فيها المصلون إلى الله، ويحضرون بقلوبهم عنده، ويستغرقون بكليتهم في أسرار خشيته، وعظمته، وسلطانه. هذه هي الصلاة التي يقول الله فيها: « وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ »، « وَأَقِمِ الصَّلاَةَ إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء

---

(١) انظر: Vorlesungen 178-181
(٢) المنار ج ٩ ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠.

وَالْمُنكَرِ » (في الآية ٤٥ من سورة العنكبوت). وليس المراد هو تلك الصور المعروفة: القيام، والركوع، والسجود، وليس هو على الأخص تحريك الشفتيْن بالقراءة، الذي يستطيع فعله كل طفل مميز إذ عوّد ذلك؛ وكم رأينا من أناس اعتادوا فعل ذلك ولكنهم يقترفون الخطايا والمنكرات على الدوام. وأي قيمة لهذه الحركات الجسمانية اليسيرة الأداء، حتى يقول فيها الله: « وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِين »؟ هذه الحركات والألفاظ ليست إلاّ رموزاً وأمارات الخ.

هذا قبس من روح الغزالي، الذي نعرف هَوْناً حتى طريقته في التعبير من العرض السابق. بل إن محمد عبده ليصرح دون مواربة بأن إنشاء المدارس أهم بكثير من تأسيس المساجد: « لأن إنشاء المدارس أفضل من إنشاء المساجد من حيث إن المصلي في المسجد إذا كان جاهلاً تكون عبادته فاسدة، وذلك ذنب يستحق العقاب؛ وفي المدارس يزاح الجهل وتصح أعمال الدين وأعمال الدنيا[١] ». وهكذا تخضع حركة التجديد الديني لتأثير عوامل ثلاثة: نزعة ابن تيمية المحافظة المتطرفة، وفهم الغزالي للدين فهماً خلقياً تهذيبياً؛ ومقتضيات النمو التقدمي المطرد.

ومع هذا ينبغي توجيه النظر إلى نقطة أخرى. فقد أبرزنا من قبل، ونعيد الآن بيان أن محمد عبده ومدرسة المنار التابعة له يرون، غير متخلفين في ذلك عن النهضة الإسلامية الهندية، أن الإسلام المفهوم بروحه الحقيقية هو أكمل مراحل النمو الديني، بل يكاد يكون هو الدين المطلق. ومحمد عندهم أيضاً بهذه الروح هو خاتم النبوة. هذا الاقتناع واليقين هو الذي يحفظ لهذه المدرسة بقاءها باطراد، أمام اتجاهات التبشير الصادرة عن الجوانب المسيحية، التي افتتحت مجالاً عريضاً في مصر، على الأخص منذ الاحتلال الإنجليزي، والتي تصدر مراكزها كتباً مؤلفة باللغة العربية، وتقود حملات على الإسلام من الجدل لا تنقطع.

(١) المنار ج ٦ ص ١٢٥.

فقد أثارت هذه الاتجاهات حركة مضادة عنيفة في مدرسة المنار. وقد لعب دوره في ذلك بطبيعة الحال إنجيل برنابا، وهو تحريف مزيف للإنجيل في صالح الإسلام، دون إلقاء وزن لهذا التزييف والخداع. وقد كان أقوى من ذلك هذا الدفاع والجدل الإيجابي الذي قام في وجه أعمال التبشير، وظهر في بحوث مطولة كبيرة. وينبغي ملاحظة ذلك التنبيه المتكرر دائماً على حجية القرآن التي لا نزاع عليها، بإزاء حجية أقسام كبيرة حقاً من نصوص الكتب المقدسة، المطعون فيها والمشكوك في صحتها، حتى من جانب علماء الدين المسيحيين أنفسهم. كما ينبغي ملاحظة بحث هذه المدرسة في فساد النصوص، حتى تلك النصوص المعترف بصحتها. وقد تعمق محمد عبده وجماعته تعمقاً جاداً في مسلك الدراسات الدينية الغربية. وهم يستخدمون مسائل نقد الكتب المقدسة، وفي التصويب والتفسير للطعن الذي وجهه محمد، وهو أن نصوص الكتب المقدسة التي في أيدي أهل الكتاب ليست هي الكتب التي جاء بها الأنبياء والمرسلون. وقد نشر محمد عبده نفسه سلسلة من المقالات بعنون: « الإسلام والنصرانية »، طُبعت بعد وفاته في كتاب خاص محلّى بصورته.

من هذا العمل الدفاعي الجدلي، نشأت بعد ذلك أيضاً فكرة تأسيس مدرسة الدعوة والإرشاد الإسلامي، التي وضع محمد رشيد رضا منهاجها التعليمي ونظامها في أدق خطوطها[1]. ولهذه المدرسة، زيادة على تربية القوى العاملة لنشر الإسلام بين غير المسلمين، مقصد خاص آخر، هو العمل على التبشر والدعوة للإسلام في الداخل. فينبغي أن تخرّج هذه المدرسة رجالاً يستطيعون نشر الدين الإسلامي الخالص. قد طُرّزت هذه المدرسة التي أريد تأسيسها بكلمتيْ « الدعوة الإرشاد »، على أنهما لهما نظم ومنهاج. وقد فكر رشيد رضا ـ بادئ ذي بدء ـ في إنشاء هذه المدرسة بمدينة « استانبول » عاصمة الخلافة، ودعا دائباً أيضاً إلى

(١) المنار جـ ١٤ ص ٨٠١ ـ ٨٢١ و: Revue du monde musul. XVIII 224-227.

تحقيق برنامجه عند أكابر المختصين بالشئون السياسية والدينية في العاصمة العثمانية. وعلى الرغم من أنه لقي قبولاً حسناً عند هؤلاء، أخفق في تنفيذ مقصده بسبب ملاحظات سياسية. ومع ذلك قاده دأب الداعية المجتهد النشيط إلى سواء السبيل. وفي يوم ١٣ من ربيع الأول سنة ١٣٢٩ (الموافق ١٤ من مارس سنة ١٩١١)، أمكن أن يفتتح دار « الدعوة والإرشاد » في مكان مونق جميل، في جزيرة الروضة بجوار القاهرة، وقفه على هذا الغرض أحد الباشوات الذين نالت هذه الأفكار رضاهم وإعجابهم. وأكثر زوّار هذه المدرسة شبان من أندونيسيا وأهل السواحر الأفريقية. فبين بني وطنهم يوجد الحقل الخصيب لغرض المدرسة المزدوج: هداية الكافرين إلى الإسلام، وإصلاح حال المسلمين الذين غلبت عليهم الخرافات الروحانية. وتعوزنا حتى الآن الأخبار الموثوق بها عن نجاح هذه المؤسسة المهتمة بالدعوة الدينية[*].

* * *

هذه هي الأفكار التي يدخلها تفسير محمد عبده ومدرسته في القرآن، والتي يعلنها ويعززها باسم الكتاب المنزل. ويتميز طابع نزعته بالقصد إلى تفسير القرآن « على طريقة روحية عمرانية تظهر أن القرآن الحكيم ينبوع السعادة الدينية والمدنية في كل عصر »[١].

وعلينا الآن أن ننظر في طريقة مزاولة هذه النزعة على وجه التفصيل في تفسيرها التطبيقي.

(*) درجت هذه المدرسة في حياة مؤسسها ولم يحس لها أثر في تحقيق الغرض الذي أنشئت من أجله، خلا أن الأزهر شعر بضرورة انتدابه هو لهذا الغرض، فأسس قسماً للوعظ والإرشاد، منذ حوالي سنة ١٩٢٢، ولا يزال يؤدي رسالته وينشط لتحقيق غايته.

(١) المنار جـ ٦ ص ١٩٨، جـ ٨ ص ٨٩٩.

ـ ٢ ـ

قبل بيان الاتجاه الذي يوفّق به المذهب المجدد في علم الدين بين مداركه الدينية الخاصة وبين القرآن، عن طريق التفسير، يجب علينا أن نقدم الجواب على هذا السؤال: ما الموقف الذي يقفه هذا المذهب الديني من النظرة العقدية إلى الطابع الأدبي للقرآن؟

إنه وإنْ كانت هذه المدرسة لا تبالغ في تأكيد عنصر الإعجاز الخارق للعادة للقرآن، وكانت في هذه الأمور، مع دقة احتفاظها بطبيعة النصوص المأثورة، تدور في مدار المذهب العقلي، فإنها برغم ذلك كانت تلقي وزناً خاصاً لأن تكون غير متخلفة وراء السلف المحافظين، ولا مقصرة عنهم في الاعتراف والاثبات لجمال نظم القرآن البلاغي، وبيان التماسك والترابط بين الأجزاء المتفرقة في مختلف السور، بل أن تفوق أولئك السلف في سوق الأدلة والبراهين على ذلك.

يبتعد محمد عبده في بعض الأحيان عن طريقة النظر المأثورة في هذه المسائل، وإنْ كان يراعي في ذلك صالح القرآن. فعلي حين يذكر المفسرون القدماء كثيراً أسباباً مختلفة للنزول، على أن تكون أساساً للآيات المتعاقبة تعاقباً مباشراً، ويفصلون هذه الآيات بعضها من بعض بذلك حسب تتابعها التاريخي، يتجه محمد عبده إلى إثبات الوحدة على عمد بين المواضع القرآنية إلى مدى بعيد، وفي ذلك يقول: « ومن عجيب شأن رواة أسباب النزول أنهم يمزقون الطائفة الملتئمة من الكلام الإلهي، ويجعلون القرآن عضين بما يفككون الآيات ويفصلون بعضها من بعض، بل ربما يفصلون بين الجمل الموثقة في الآية الواحدة فيجعلون لكل جملة سبباً مستقلاً، كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة في مسألة واحدة سبباً مستقلاً، انظر الآيات (بمناسبة الآيتيْن ١٤٢ ــ ١٤٣ من سورة البقرة) تجد إعجازها في بلاغة الأسلوب »[١].

---

(١) المنار جـ ٧ ص ٩١، وكذلك ٢٠١، ٢٣٨.

وبنفس هذه الروح يرى محمد عبده، خلافاً للمفسرين المحافظين الأقدمين، أن قيمة القرآن تزداد علوّاً بقلة التأثر بقوانين البلاغة في النظر إلى المترادفات. وذلك في مثل قوله تعالى: « إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ ». فإن المفترض في حالة استعمال لفظيْن داليْن على معنييْن شديديْ التقارب أن يصور ترتيبهما ترقياً في المعنى الذي يدلان عليه، بأن يدل اللفظ الواقع في المكان التالي على معنى أسمى من معنى الأول؛ ويسمى البلاغيون هذه القاعدة بالترقي من الأدنى إلى الأعلى. ففي مسألة النزاع العقدي: هل الأنبياء أو الملائكة أفضل؟ (فالمعتزلة وبعض الأشاعرة ــ الباقلاني والحليمي ــ يقولون بأن الملائكة أفضل، أما مذهب الأشعريين العام فهو أن الأنبياء أفضل من الملائكة)[١]، حصل خلاف شديد حول هذا التفصيل في تفسير الآية ١٧٢ من سورة النساء: « لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً للهِ وَلاَ الْمَلآئِكَةُ الْمُقَرَّبُون »، حيث ذكرت الملائكة بعد عيسى في ترتيب الكلام.

ويبدو أن الآية السابقة (١٤٣ من سورة البقرة) لم تتبع القاعدة المذكورة[٢]. فإن لفظ: رءوف، يدل على معنى شدة الرحمة، فهو أقوى في هذا المدلول من لفظ:

---

(١) انظرْ مراجع هذه المسألة في: WZKM XV 46 ، وراجع الشهرستاني (نشر كيرتن) ص ٢٢٦، وابن حزم في الملل جـ ٥ ص ٢٠ وما بعدها، وابن المنير جـ ١ ص ٥٠٢، وجـ ٢ ص ٥٢٨، والهجويري في كشف المحجوب، ترجمة نيكلسون ص ٢٣٩ وما بعدها.

(٢) توسّع في تفصيل ذلك ابن المنير في تفسير الآية (جـ ١ ص ٢٤١)، وهو مولع بذكر هذه الملاحظة من الوجهة البلاغية، انظرْ تعليقه بمناسبة الآية ١٠٧ من سورة آل عمران (جـ ١ ص ١٦٢) والآية ٤٨ من سورة المائدة (جـ ١ ص ٢٥٩). كذلك كان على المفسرين الاقتناع بهذه الترتيب: الرحمن الرحيم، لأن الرحمن يدل على درجة أعمّ وأشمل من الرحيم. وقد ذكر القسطلاني جـ ١٠ ص ٤٠٩ (كتاب التوحيد رقم ٢) محاولات مختلفة لتوجيه ذلك من الوجهة البلاغية.

رحيم[١]، التالي له. وفي التفسير الشعبي للجلالين تعليل لهذا الخروج على القاعدة البلاغية، بأنه قد الأبلغ للفاصلة[٢]، أيْ لرعاية فاصلة السجع، وهي وجهة من النظر تعد ذات حق كامل الصواب في التفسير المألوف للقرآن[٣]؛ ولكن محمد عبده لا يريد الاعتداد بذلك؛ إذ يقول: « إن كل كلمة في القرآن موضوعة في موضعها اللائق بها، فليس فيه كلمة تقدمت ولا كلمة تأخرت لأجل الفاصلة، لأن القول برعاية الفاصلة إثبات للضرورة؛ كما قالوا في كثير من السجع والشعر إنه قدم كذا أو أخر كذا لأجل السجع أو لأجل القافية، والقرآن ليس بشعر ولا التزام فيه للسجع، وهو من الله الذي لا تعرض له الضرورة؛ بل هو على كل شيء قدير، وهو العليم الحكيم الذي يضع كل شيء في موضعه ». ويتجه محمد عبده إلى أن يثبت بالاعتماد على الذوق العربي أن الترقي المطلوب من الأدنى إلى الأعلى حاصل في واقع الأمر بالنسبة إلى اللفظيْن المتنازع عليهما، فلفظ الرحيم يعبر عن الرحمة على وجه أعم وأشمل من لفظ: الرءوف السابق عليه[٤].

ليس هنا ما يحملنا على افتراض أن هذا التقويم البلاغي للكتاب المقدس، والاعتراف به على أنه كلام الله، من قبيل التحايل على اجتلاب الرضا وحسن الظن، مما يفتح أمام ممثلي الإرشاد الإسلامي المجدد مدخلاً أيضاً إلى الدوائر المحافظة، أو يكون القصد منه سبق هذه الدوائر بإقامة حد يردهم على أعقابهم.

وهناك على وجه العموم ظاهرة لا يمكن إغفالها، تبين لنا موقف دعاة الإرشاد

(١) في حديث ينسب أعمال النفس المختلفة إلى مصادر جسمانية، جعل محل الرحمة الكبد، ومحل الرأفة الطحال (انظرْ: الأدب المفرد للبخاري ص ١٠٩).

(٢) انظرْ البيضاوي في تفسير الآية ١٢٨ من سورة التوبة.

(٣) كما ذكرت مراعاة فواصل الآيات توجيهاً للاختلاف بين: « قَالُواْ آمَنَّا بِـرِبِّ الْعَـالَمِين رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ » (في الآيتيْن ١٢١ ــ ١٢٢ من سورة الأعراف)، وبين: « آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى » (في الآية ٧٠ من سورة طه).

(٤) المنار جـ ٧ ص ٩٣.

من علماء الدين الإسلاميين تجاه الافتراضات الأولى في الإسلام السني المحافظ. ذلك أن أحرار التفكير من الشيعة الذين يتجاوزن في حرية طبيعة المراسيم الإسلامية، ولا يتورعون عن مخالفة نواهي الدين المشددة في صراحة، ويدعون نداء المؤذن يمر على آذانهم دون تأثير، بل يعبرون أيضاً لمن كانوا على غير دينهم، عن شرائع الإسلام المأثورة، في حرية فكرية لا مواربة فيها؛ هؤلاء المفكرون الأحرار يملؤهم إعجاب لا نهاية له، بل هو على أحسن الفروض إعجاب، مبني على التعقل، بعليّ والأئمة، ولا يقلّ هذا الإعجاب عند هؤلاء عن إعجاب المتعصبين المحافظين من الشيعة. ويزول ارتبابهم وتشككهم تجاه هذا الاقتناع واليقين. وتعذيب الأئمة واستشهادهم هو عند الفلاسفة منهم منبع للهداية الدينية، كما هو أيضاً عند قدماء العقيدة الراسخين الذين لا يقبلون هوادة في الدين[١]. وهم لا يرون في ذلك تزحزحاً عن معنى التعليم الأساسي للشيعة، بل هم يرون في عليّ والأئمة ــ كما أمكن أن نلاحظ ذلك عند المرشدين الهنود ــ أئمة التفكير الحر، وطلائعه، ومؤسسيه. ويرون أن تعهد الآراء الحرة والقيام عليها إنما نما وترعرع في دوائرهم، فهم يعدونهم إلى حدٍ معلوم ضماناً لصواب موقفهم الديني الخاص.

كذلك داعية الإرشاد السني لا يسمح بشيء يغض من كمال محمد ومقامه الرفيع، أو من إعجاز القرآن وعدم إمكان تحديه. وكلما كان أقرب إلى التساهل في « الفروع »، كان أشدّ تصميماً وعدم هوادة في طلب الاعتراف بمزايا القرآن الإلٰهية. فهو كأشد المحافظين من أهل السنة يعد القرآن كتاب الله المنزل؛ بل يريد أن يجد فيه ــ كما أمكن أن نرى ذلك في مثال محمد عبده ــ وجوهاً من الكمال يمر بها السني المحافظ دون انتباه. وفي هذا ينهج لنفسه في نفس الوقت طريقاً ممهداً، ليجد في كتاب الله، الذي يمثل عنده جماع الحقائق، تعبيراً عن الآراء الحديثة للفلسفة وعلوم الطبيعية والاجتماع.

---

(١) انظر : Vorlesungen 214-223

هذا أحد الأفكار الأساسية لهذه المدرسة الحديثة. وها هو ذا محمود سالم، رئيس جماعة الدعوة والإرشاد، التي نشأت المدرسة السالفة الذكر تحت رعايتها وإشرافها، يقول بوضوح: « مرّ على المسلمين زمن كانوا يستعينون فيه على تفسير القرآن بأفكار أرسطو وأفلاطون وبقراط وفيثاغورس وجالينوس وبيدپاي من فحول اليونان والهنود وغيرهم. أما نحن الآن ففي وقت لا يكفينا فيه رأي الأقدمين وحدهم؛ فقد استدار الزمان، وحدثت حوادث، وظهرت أقضية وأمور جديدة تستوجب البحث فيما قاله أهل هذا الوقت مثل: ليبنتز وأوجست كونت وسبنسر من كبار الألمان والفرنسيس والإنجليز وغيرهم[١] ».

وأقلّ ما تعتمده هذه المدرسة، فرضاً ثابتاً لتفسير القرآن على وجه صائب هو أن القرآن لا يمكن أن يحتوي على تعليم يتعارض مع حقائق العلم. بل يشتمل كتاب الله على النظريات العلمية للقرنيْن التاسع عشر والعشرين، وإنْ خفي ذلك على أنظار السطحيين. وإنما ينبغي على المرء أن يقرأه بعينيْن مفتوحتيْن، ويفهمه بعقل سليم خالص من الأحكام السابقة. ويوضح واحد من أقدم الممثلين لمذهب التجديد، وهو العالم الفارسي: السيد كرامت علي (١٨٧٨م) ــ في كتاب نشره أيضاً باللغة الإنجليزية (ومن مترجميه إلى هذه اللغة: أمير علي) ــ، « الاتفاق الأساسي التام بين الكتاب الكريم والحديث، وبين التعاليم الأوربية في الطبيعة، وعلم الفلك، والعلوم الكونية ». وقد أُلقي أيضاً وزن فيما بعد ــ من بين الأمثلة التي ساقها ــ للآية ١١ من سورة فُصِّلَتْ: « ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائعين ». فقد استخلص من ذلك أن القرآن سبق معارف زمنه، حيث تقدم بإثبات حركة الأرض[٢]. وقد أتى رجال الثقافة الإسلاميون أحياناً بما يبعث على الدهشة في مثل هذه الأدلة.

---

(١) المنار ج ١٤ ص ٥١٧.
(٢) انظر: ZDMG XXII 566

والدكتور محمد توفيق صدقي، طبيب ليمان طره، هو الذي يعمل بشغف على إثبات مثل ذلك التوافق. ففي بحث له بعنوان: علم الفلك والقرآن، يستدل بمعارف الفلك، في العصر الحديث، على موافقة ما ورد في القرآن عن السماء الأرض والكواكب للعلوم الحديثة[١].

ولا يستشعر معتنقو هذا الاتجاه خوفاً ولا خشية على الإسلام أمام العلم الحديث. وهم يعلمون جيداً أن كثيراً ممن يصطنع العلم على الطريقة الأوروبية، يطرح تعاليم الدين ظهرياً في متابعته لما اصطعنه؛ « ولكن السبب في هذا أنه لم يعرف الإسلام ولم يتعلمه قبل العلم الأوروبي ولا بعده. ولهذا نطالب علماء ديننا بأن يجتهدوا في جعل زمام تعليم العلوم الكونية بأيديهم، لأننا نثق أتم الثقة بأنه لا يمكن أن يرجع عن الإسلام من عرفه، وكيف يختار الظلمة من عاش في النور؟ »[٢].

هذه الفكرة تتكرر دائماً باطراد، على صور كثيرة، في التصريحات المنهجية لمدرسة محمد عبده. ولاسيما في تطبيقها على الناحيتيْن: التاريخية، والعلمية الطبيعية.

فالقرآن قبل كل شيء ينطق بأن النمو التاريخي والاجتماعي للأمم يسير على سنن ثابتة. ففي كل مكان يوجه القرآن فيه النظر إلى: « سُنَّةُ الأَوَّلِينِ » (في الآية ٣٨ من سورة الأنفال)، أو يعبر في سياقه عن فكرة كهذه الفكرة الكثيرة الورود: « سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً » (في الآية ٦٢ من سورة الأحزاب مثلاً)، يؤخذ النص دائماً دليلاً على إثبات هذه الحقيقة الواقعة[٣]. فسنة الله التي لا تتبدل ولا تتحول هي القانون السائد في التاريخ.

---

(١) المنار جـ ١٤ ص ٥٧٧.
(٢) المنار جـ ٤ ص ٤٥٣.
(٣) المنار جـ ٩ ص ٥٥.

ومن هنا أيضاً كانت دراسة التاريخ إحدى المصالح البالغة أقصى الأهمية في رعاية الإسلام الحقة. وتقدم البواعث الكثيرة، التي تحث على النظر في ذلك، آيات القرآن التي تقص مصاير الأمم السابقة؛ وسوء عاقبة ما اقترفوه من آثام[1]. ففي ذلك إشارات وبيانات تاريخية. وتبزر حاجة المسلم إلى هذه المعرفة على وجه الخصوص في الآيات ٢١٣ فما بعدها من سورة البقرة، حيث يدور الكلام على حصول الاختلاف بين الناس بعد وحدتهم، وهي أحوال جاء الأنبياء معلمين للإنسانية لعلاجها والحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه. وقد وضع في هذه الآيات النظر إلى تاريخ نمو المجتمع الإنساني في مراتبه المختلفة، واستخدم هذه التفسير تنبيهاً مشدداً لعلماء الرسوم[2] والأمراء، والدوائر الحاكمة (الأمراء والسلاطين)، لتحميلهم وزر الإهمال في التربية التاريخية، وتقصيرهم بذلك في أداء واجب الإسلام[3].

وفي معرض علاقة القرآن بعلم الطبيعيات، يصدر محمد عبده عن مبدأ أساس هو « أن القرآن لم ينزله الله تعالى لشرح مسائل العلوم والفنون الكونية »[4]. فليس من مقاصد الدين تعلم هذه الأمور، وإنما تذكر فيه محاسن المخلوقات وعجائبها للتنبيه على حكمة الله[5]. ومن هنا لا يجوز التشكك إذا كان تعبيراً أو آخر، مما يتحدث عن الظواهر الطبيعية في القرآن، لا يطابق نظريات علوم الطبيعيات (مثل زرقة السماء).

وعلى عكس ذلك يجد حثاً مباشراً على الاشتغال بالطبيعيات في قول الله

(١) المنار جـ ٥ ص ٦٩٣.
(٢) المنار جـ ٨ ص ٤١ ـ ٦٧.
(٣) المنار نفس الجزء ص ٨٩.
(٤) المنار جـ ١٢ ص ٤٨٦.
(٥) نفس الجزء ص ٨١٥.

(في الآيتيْن ٢٨ ــ ٢٩ من سورة البقرة): « كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ* هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ».

فإن من مزايا الإسلام، التي امتاز بها على سائر الأديان، أن يحث كتابه المقدس على العناية بعلوم الكون ودراستها[١]. وتبرز للدلالة على هذه الفكرة، دون عناء البحث، الآية ١٦٤ من سورة البقرة: « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُون ». هذه الآية تقدم فرصة خاصة لتأكيد العناية بدراسة الطبيعيات والعلوم الكونية: «وقد يزعم بعض هؤلاء، الذين يعادون علم الكون باسم الدين، أن النظر في ظواهر هذه الأشياء كافٍ للاستدلال بها، ومعرفة آيات صانعها وحكمته ورحمته. فمثلهم كمن يكتفي من الكتاب برؤية جلده الظاهر وشكله، من غير معرفة ما أودعه من العلم والحكمة. نعم إن هذا الكون هو كتاب الإبداع الإلهي المفصح عن وجود الله وكماله، وجلاله وجماله. وإلى هذا الكتاب الإشارة بقوله تعالى: « قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً » (الآية ١٠٩ من سورة الكهف)، وبقول: « وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلاَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ الله » (في الآية ٢٧ من سورة لقمان). فكلمات الله هي آحاد المخلوقات والمبدعات الإلهية، فإنها تنطق بلسان أفصح من لسان المقال، لكن لا يفهمه الذين هم عن السمع معزولون، وللعلم معادون؛ الواهمون أن معرفة الله تقتبس من الجدليات النظرية، والأقيسة المنطقية، دون

(١) المنار جـ ٥ ص ٩.

الدلائل الوجودية الحقيقية. ولو كان زعمهم حقيقة لا وهماً لكان الله سبحانه استدل في كتابه بالأدلة النظرية الفكرية، وذكر الدور والتسلسل وغير ذلك من الاصطلاحات الكلامية، ولم يستدل بالسماء والأرض والليل والنهار والفلك والمطر وتأثيره في الحياة وغير ذلك من المخلوقات التي أرشدنا القرآن إلى النظر فيها، واستخراج لدلائل والعبر منها. ألا إن الله كتابيْن: كتاباً مخلوقاً وهو الكون، وكتاباً منزلاً وهو القرآن[١]. وإنما يرشدنا هذا إلى طريق العلم بذاك بما أوتينا من العقل. فمن أطاع فهو من الفائزين، ومن أعرض فأولئك هم الخاسرون[٢] ».

ودراسة علوم الكون (ويتصل بها دراسة الفنون وعلوم الصناعات) لها في الإسلام أيضاً غرض عملي ممتاز، يتصل اتصالاً وثيقاً بمكانة الإسلام السياسية.

---

(١) هذا يذكّر بموضع لمحيي الدين بن عربي في الفتوحات المكية (جـ ١ ص ١٠١): « أردنا أن نفتتح معرفة الوجود وابتداء العالم الذي هو عندنا المصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال كما أن القرآن تلاوة قول عندنا، فالعالم حروف مخطوطة مرقومة في رقّ الوجود المنشور ولا تزال الكتابة فيه دائمة أبداً لا تنتهي ». ومثل ذلك عند الغزالي في الإحياء جـ ٢ ص ٢٥٨؛ جـ ٤ ص ١١٦، إذْ يسمّي خلق الله العالم: تصنيف الله، كما لو كان تصنيف كتاب. وفي جـ ٤ ص ٨٩: « فأخبر الله تعالى الذي يعجزون عن قراءة الأسطر الإلهية، المكتوبة على صفحات الموجودات بخط إلهي لا حرف فيه ولا صوت ولا يدرك بعين البصر بل بعين البصيرة، أخبر هؤلاء العاجزين بكلام سمعوه من رسوله صلى الله عليه وسلم حتى وصل إليهم بواسطة الحرف والصوت المعنى الذي عجزوا عن إدراكه ». واستخدم مثل هذا التمثيل الكاهن المصري أنطونيوس جواباً على الفيلسوف الذي عجب لطول صبره على المقام في الصحراء والحرمان من التمتع بما تقدمه الكتب من ثمرات ومنافع، حيث قال له: « إن كتابي هو الطبيعة، وهذه في متناول يدي دائماً كلما رغبت في قراءة كلام الله ». (انظر:
Sozomenus, Hist. eccl. IV 23 nach Schiewitz, Das morgenlaendische Moenchtum I 239)

(٢) المنار جـ ٧ ص ٢٩٢.

وهذا ما يعلمه محمد عبده في التعقيب على الآية ٢٠٠ من سورة آل عمران: « يَا أَيُّهَا الَّــذِينَ آمَنُواْ اصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَاتَّقُواْ اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون »، والآيــة ٦٠ من سورة الأنفــال: « وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ ». فيستخلص من هــذا أنه على حسسب الأصول التي قررها الإسلام يجب مقاتلة غير المؤمنين « بمثل ما يقاتلوننا به، فيدخل في ذلك مباراتهم في هذا العصر بعمل البنادق والمدافع والســفن البحرية والبرية والهوائية وغير ذلك من الفنون والعدد العسكرية. ويتوقف ذلــك كلــه علــى البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية؛ فهي واجبة على المســلمين فــي هــذا العصــر، لأن الواجب من الاستعداد العسكري لا يتم إلاّ بها[١] ».

ثم يتجه هذا التفسير دائماً إلى مطابقة هذا المبدأ: « الدين المملوء بالخرافات، والعقــل المستنير لا يجتمعان في دماغٍ واحدٍ »[٢]. وإذاً فلا يمكن أن يشتمل القرآن علــى أمــور مــن النوع الأول؛ وبالتفسير الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع العقــل الرشــيد. وهــذا التفســير الصحيح يفهمه محمد عبده بروح حديثة تماماً. فهو متشبع في قرارة نفسه بأفكار غــذي بهــا نفسه من الأدب، في أثناء طوافه بأوربا، وبعد ذلك أيضاً. لا يخلو من طرافة خاصة أن ينقــل المفتي في محاضراته في تفسير القرآن نصوصاً عن هربرت سبنسر (بمناسبة الآية ١٤ مــن سورة النساء[٣])، الذي كان له معه حديث شخصي؛ وأن يسوق كلاماً عن تولستوي، بمناســبة شرح تحريم الربا (في سورة البقرة[٤])، وعن كتاب « الأكاذيب العرفية »، لصديق شبابي

(١) المنار جـ ١٢ ص ٤٠٨.
(٢) المنار جـ ٥ ص ١٤٤.
(٣) المنار جـ ١٢ ص ٨٠٥.
(٤) المنار جـ ٦ ص ٥٩١.

ماكس نوردو، والظاهر أن ذلك عن الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب.

وليس هناك شيء غريب عليه، أو على أتباع مذهبه التعليمي، من الاتجاهات الحديثة. وهكذا نجد مثلاً في كتاب، دعا إلى تأليفه الشيخ محمد توفيق البكري، نقيب الطرق الصوفية في مصر[١]، لإرشاد مريدي المتصوفة، نقولاً مطولة من دائرة معارف: لاروس، ومن مؤلفات الفيلسوف الفرنسي: فرانك، ومن مقال كتبه: برتلو Berthelon [٢]؛ وذلك في فصل أقام فيه الدليل على أن الإسلام قد سبق الحضارة الغربية بقرون طويلة إلى إعلان حرية الفرد، وحرية الفكر والعقيدة[٣].

وبهذه الروح يشرح تفسير محمد عبد ومدرسته ــ بكثرة نسبياً ــ نظريات حديثة في القرآن، وعلى الأخص نظريات دارون. ولنقف مثلاً عند تفسير الآية ٤٩ فما بعدها من سورة البقرة: « كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللهِ وَاللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ... ». فإن التفسير يتجه في أنظاره العامة إلى أن هذه الآيات تتضمن نظريتيْ « تنازع البقاء » و« الانتخاب الطبيعي[٤] ». كذلك يراد استخدام الآيتيْن ٢٥٣ من نفس السورة: « وَلَوْ شَاء اللهُ مَا اقْتَتَلُواْ وَلَكِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ »، و١٧ من سورة الرعد: « فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ ».

والجمل المكررة كثيراً: « وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ » (في الآية ١٢٨ من سورة الأعراف

(١) انظر: Macdonald, Aspects of Islam (New York 1911) 180 ff.
(٢) يستند الكتاب الإسلاميون المحدثون كثيراً فيما عدا ذلك إلى كتابات دراپر وليبون.
(٣) انظرْ كتاب التعليم والإشاد ص ٦١٨ ــ ٩٣٠.
(٤) المنار جـ ٨ ص ٩٢٩ ــ ٩٣٠.

مثلاً)، و: « إِنَّ اللهَ لاَ يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ » (في الآية ٨١ من سورة يونس) الـخ، تُحْمَل بكل جِد على بقاء الأصلاح[١]:

« فهذا إرشاد إلى تنازع البقاء والدفاع عن الحق، وأنه ينتهي ببقاء الأمثـل، وحفـظ الأفضل »؛ وهذا مقصود حقاً في تطبيقه التاريخي الاجتماعي، ولكن التفسير الحديث لمدرسـة محمد عبده[٢] لا يجبن أيضاً أمام التوفيق بين القرآن والنظريات الحديثة في العلـوم الكونيـة. ولا ريب أنه ليس مفاجأة هينة، بالنسبة إلى نظرتنا المتوارثة إلى العلم الإسـلامي، أن نسـمع شيخ المدرسة الأزهرية يتحدث عن الآيتيْن ١٩ ــ ٢٠ من سورة البقرة، حيث يدور الحـديث على التمثيل بالرعد والبرق وظواهر طبيعية أخرى، كما يجري الحـديث عـن تـأثير ذلـك، فيفيض في الكلام عن نظرية الكهربائية وتولدها في الرعد والبرق، وعن السـيال الكهربـائي الموجب والسالب، وعن التلغراف والتليفون والتراموا[٣]؛ لا كما لو أن الحديث عن كل هـذه الأشياء في القرآن ــ وهناك مؤلفون من الإسلاميين المجددين يذهبون بعيداً فيدعون ذلـك ــ بل على معنى أن ملاحظة كل هذه المخترعات، التي وصلت إليها الحضـارة، جـديرة حقـاً بعارفي كتاب الله، وتتطلبها روح هذا الكتاب.

وعلى عكس ذلك يجد محمد عبده في القرآن نظريات حديثة عن الأمراض وعلاجها، وكذلك في الحديث الشريف عن نفس الأحوال. فهو يدعي بكل جِد أن النظرية المنعكسة أيضاً في القرآن (في الآية ٢٧٥ من سورة البقرة): « الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسّ »،

---

(١) المنار جـ ٩ ص ٦٠.
(٢) نكتفي من ذكر كثير من الكتاب الإسلاميين التابعين لهذه المدرسة بتسمية طنطاوي جـوهري وكتابـه نظام العالم (القاهرة ١٩٠٥) وغيره من الكتب المقررة لذلك المذهب، انظر: Journ. As. 1908, I 165-170
(٣) المنار جـ ٤ ص ٣٣٥.

والمعروفة عند قدماء العرب، من أن الجن سبب كل الأمراض(١)، لا تسمح بفهم تفسير آخر سوى أن الجن (أيْ الأجسام الخفية) هي الميكروبات المسببة للأمراض. وعلى ذلك يستأثر القرآن في مسألة أسباب الأمراض بموقف أحدث مراحل الطب(٢).

ويمكن حقاً أن نلحق بذلك شرحاً لأحد الأحاديث قريباً إلى هذه الدائرة:

ففي أحوال الأمراض الوبائية تسبب إجراءات الوقاية الصحية، التي تقوم بها الشرطة اتقاءً لأخطار العدوى، مصاعب جَمَّةً عند الشعب الساذج والجامدين من علماء الدين. ويعترض كل أمثال هذه الإجراءات حديث للرسول معترف به اعترافاً عاماً، يفيد أن اعتقاد حصول المرض بالعدوى خرافة، كالاعتقاد في الطيرة، والهامة، وتصور حية في الجوف إذا تحركت جاع الإنسان وتؤذيه إذا جاع [الصَّفَر]؛ بل كل مرض من فعل الله دون توقف على سبب خارجي، ولا يجوز أن يقرن مع ظاهرة مرضية أخرى على وجه السببية. فلا يجوز الحديث عن العدوى على أنها مسببة للمرض. حقاً نقلت أخبار مأثورة منذ زمن قديم، تعارض رفض القول بأن العدوى سبب في المرض(٣). وينص تعليم للرسول يتصل بهذه المسألة كما يلي: « إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوا عليه، وإذا وقع وأنتم بأرض فلا تخرجوا

---

(١) انظر: Archiv f. Religionswissenschaft XIII 53

(٢) المنار جـ ٩ ص ٣٣٥.

(٣) انظرْ: Preussische Jarhrbuecher CXXI (1905) 283

وراجع:

Lammans, Ziad ibn Abihi (Rome 1912) 125 f.

E. Seidel, Die Lehre von der Kontagion bei den Arabern (Archiv b. die Gechichte der Medizin, Bd. VI Heft 2 Leipzig 1912)

ولم يتيسر لي قراءة المقال:

Masterman, The Ideas among the natives regard the Causes and Cure of Diseases (Quart. Statem. Pal. Expl. Fund. 1918).

منها »[١]، فلا ريب أن القصد من هذا النهي الأخير هو التحذير من اعتقاد إمكان الهرب من قضاء الله.

أما عند أصحابنا من رجال المذهب العقلي، الذين يصرفون أيضاً بقية الأحاديث[٢] الرافضة للاعتقاد في العدوى إلى ما يؤيد النظريات الصحية الحديثة، فإن معنى الجملة الأخيرة عندهم أنهم لا يجوز لأحد مغادرة بلد أصابه الطاعون، كي لا ينقل معه المرض[٣]. فهو تدبير صحي من محمد يؤكد افتراض العدوى تأكيداً صريحاً وإذاً فهم يستخلصون نقيض المعنى اللفظي تماماً.

وتدور المدرسة الحديثة بصعوبة كبيرة حول مسألة: هل نشأت السلالة الإنسانية من زوج واحد أو أزواج كثيرة؟ فقد ورد الحديث صريحاً متكرراً في القرآن (أول سورة النساء، والآية ٩٨ من سورة الأنعام، والآية ١٨٩ من سورة الأعراف، والآية ٦ من سورة الزمر) عن إنشاء السلالة الإنسانية من « نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ». فكيف يمكن التوفيق إذاً بين هذا التعليم وبين النتائج العلمية؟ تتعرض مدرسة محمد عبده إلى هذا الموضوع في فرص مختلفة، وتحاول أن تتفادى، بوساطة طرق متنوعة من التمثيل، ضرورة استخراج وحدة الأصل الإنساني من القرآن. فهم يقولون بادئ ذي بدء إنه ليس في الآيات المذكورة ما يدل بالكلية على أصل جميع الناس، وآدم وحواء هما أبوا العرب، لا جميع الجنس الإنساني. وحينما أعلن الله عن إرادته أن يخلق آدم، قالت الملائكة: « أَتَجْعَلُ فِيهَا (أيْ في الأرضِ) مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء » (في الآية ٣٠ من سورة البقرة)؛ فهذا يقتضي افتراض أنه كان هناك ناس قبل ذلك، وإلاّ فكيف علم

---

(١) راجع: De Goeje, Mémoire sur la conquête de la Syrie (éd. 2. Leide 1900) 163.
(٢) بحثت هذه المسألة في الإحياء جـ ٤ ص ٢٧٨.
(٣) المنار جـ ٥ ص ٢٥٨.

الملائكة أن الإنسان المخلوق يحصل بطبيعته على تلك الخصائص المفسدة؟ إلى غير ذلك من الدقائق التي تكفلت بأن يكون داروِن Darwin نفسه متفقاً مع القرآن(١).

وأكثر من ذلك أصالة هذا الرأي التالي في معنى النفس الواحدة. فبعد أن ساق المفتي وجوه التفسير المختلفة، التي يمكن أن يتحملها التعبير القرآني، واحداً تلو آخر، عقب بما يلي: « نحن لا نحتج على ما وراء مدركات الحس والعقل إلاّ بالوحي الذي جاء به نبينا عليه السلام، وإننا نقف عند هذا الوحي لا نزيد ولا ننقص، كما قلنا مرات كثيرة. وقد أبهم الله تعالى ههنا النفس التي خلق الناس منها، وجاء بها نكرة، فندعها على إبهامها ». « وهذا النسب المشهور عند ذرية نوح مثلاً هو مأخوذ عن العبرانيين.. ونحن المسلمين لا نكلف تصديق تاريخ اليهود، وإنْ عزوه إلى موسى عليه السلام، فإنه لا ثقة عندنا بأنه من التوراة، وأنه بقي كما جاء به موسى ». ومن هذا يتضح أن مدرسة محمد عبده، في سبيل أهدافها المبنية على العقل والرأي، تتقبل أيضاً بالترحاب سابق حكم المسلمين على التوراة والإنجيل بالتحريف من قبل اليهود والنصارى. وهي تفعل ذلك عند كل مناسبة، إذا ارادت أن تقتلع من الإسلام تصويراً ذميماً، تسرب إليه من العهديْن المقدسيْن.

ويقول بعد: « وليت شعري ماذا يقول الذين يذهبون إلى أن المسألة قطعية بنص القرآن فيمن يوقن بدلائل قامت عنده بأن البشر من عدة أصول؟ هل يقولون، إذا أراد أن يكون مسلماً وتعذر عليه ترك يقينه في المسألة: إنه لا يصح إيمانه ولا يقبل إسلامه وإنْ أيقن بأن القرآن كلام الله، وإنه لا نص فيه يعارض يقينه؟ »(٢).

وبنفس الحرية التي يتناول بها التفسير الحديث معضلات المسائل الكونية

(١) المنار جـ ٨ ص ٧٣٨.
(٢) المنار جـ ١٢ ص ٤٨٦ ــ ٤٨٨.

والطبيعية، يجد هذا التفسير أيضاً منجاة من المطاعن، التي تصدر عن أسباب نظام المجتمع موجهة إلى الأسس والتشريعات المبني اعتمادها والعمل بها على أوامر القرآن وترتيباته. وقد سبقت المدرسة الهندية إلى العمل بتوسع في هذا الحقل. وكان على المصريين فقط أن يزيدوا من عمق ما أثاره السيد أحمد بهادر، وأمير علي، وأتباعهما.

ومن المسائل الغالبة الأهمية، التي بلغت فيها طريقة التفسير الحديث للقرآن مكانة معتداً بها، مسألة تعدد الزوجات. فلا ريب أن القرآن يسمح بتعدد الزوجات، ويضع له نظاماً يقصره على أربع زوجات، طبقاً لتفسير الموضع القرآني الذي يتناول هذه الأمر (في الآية ٣ من سورة النساء)، وهو التفسير المعترف به اعترافاً عاماً. حقاً بذل حماة الإسلام كل جهد، منذ زمن طويل، في إبطال المطاعن التي وُجِّهت إلى جانب القيمة الخُلُقية في الزواج الإسلامي بسبب تعدد الزوجات. وعلى الرغم من ذلك يرون أنفسهم أخيراً مضطرين إلى الاقتناع بأن الأسرة الفاضلة، وضمان التربية على وجه يطابق طبيعة هذه الأسرة وأغراضها، لا يمكن تصوره إلاّ على أساس الزواج الواحد. وهم لذلك يتشبعون بالأمل أن يسموا تشريع الزواج في الإسلام إلى المستوى الأوربي.

ولكن على مقتضى طريقتهم ينبغي التوفيق بين هذه النزعة وبين القرآن، الذي يبدو تعارضه معها. فما نص القرآن الذي بني عليه الإذن بتعدد الزوجات؟ هو: « وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ ».

فالإذن بتعدد الزوجات هنا مقيد إذاً بأن يكون الزوج ذا خلقٍ ثابتٍ، وأن يحس أيضاً في نفسه بالقدرة، من الوجهة الاقتصادية، على العدل بين الضرائر، وإبعاد ما ينشأ بينهن في ذلك من تنافر وتنازع. وعلى ذلك يبني محمد عبده هذه

النتيجة: بما أن إباحة تعدد الزوجات مضيَّقة قد اشترط فيها ما يصعب تحققه(١)، فكأنــه نُهــي عن كثرة الأزواج. بل يذهب بعيداً فيصرّح بقوله: « أما والأمر على ما نرى ونسمع فلا سبيل إلى تربية الأمة مع فشوّ تعدد الزوجات فيها. فيجب على العلماء النظر فــي هــذه المســألة، خصوصاً الحنفية منهم الذين بيدهم الأمر وعلى مذهبهم الحكم، فهم لا ينكرون أن الدين أنــزل لمصلحة الناس وخيرهم، وأن من أصوله منع الضرر والضرار. فإذا ترتب على شيء مفســدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله فلا شكّ في وجوب تغير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة، يعني على قاعدة: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح ». ثم يختم المفتي بقولــه: « وبهــذا يعلم أن تعدد الزوجات محرم قطعاً عند الخوف من عدم العدل »(٢).

وإلى نفس النتيجة انتهت أيضا حركة الإرشاد الهندية (أمير علي(٣))، إذْ صرح قادتهــا بأن تعدد الزوجات في الإسلام « غير مطابق للشــرع مطلقــاً Absolutely Unlawful »(٤)، وهو اقتناع نفذ في مصر أيضاً إلى دوائر من الشيوخ ظلت

---

(١) ويقرر القرآن نفسه ذلك: « وَلَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِّسَاء وَلَوْ حَرَصْتُم » (في الآية ١٢٩ مــن سورة النساء).

(٢) المنار ج ٢ ص ٥٧٢.

(٣) وقد نشر في هذا الموضوع، وفي مكانة المرأة في إسلامه المثالي بوجه عام، بحثاً في سلسلة نشرياته:
The Mohammedan Tract and Book Depot, Punjab (Lahore 1893).
وعنوان هذا البحث: Women in Islam ، وفي هذه السلسلة وغيرها انظر:
Deutsche Litraturzeitung 1911 Nr. 45, 2851 ff.

(٤) راجع:
Sir Robert Knyvet Wilson, Digest of Anglo-Mohammedan Law (4. ed.) 491.
وحينما ذكر أمير علي مشروعية تعدد الزوجات في كتابه:
Students Handbook of Mohammedan Law (5. ed. Calcutta 1906)
أضاف هذا الاستثناء: « وذلك عند غير المعتزلة (أي حزبه الذي يتابعه) الذين لا يعترفون بمشروعية تعــدد الزوجات على وجه الإطلاق ». =

ــ فيما عدا ذلك ــ بعيدة عن اتجاهات الإرشاد الحديث(١).

وواجب أولياء الأمور في الحكومة الإسلامية، في هذه الحالة أيضاً، منع إباحة تعدد الزوجات إذا فشا ضرره وكثرت مفاسده، وذلك على أساس من الشريعة الإسلامية؛ كما يجب إعلان وحدة الزواج على أنها هي الصورة المشروعة للزواج في الإسلام فحسب.

ويمكن سوق أمثلة كثيرة زيادة على ذلك، من أقدم تاريخ الإسلام، للدلالة على أن الخلفاء أبطلوا قوانين معمولاً بها، لأن الصالح العام يقتضي ذلك(٢).

ويجد محمد عبده في القرآن نفسه الاعتراف بمبدأ وحدة الزواج على وجه ضمني في قانون الميراث أيضاً (سورة النساء). ذلك أنه في حالة تعدد الزوجات إذا مات الزوج يشترك جميع زوجاته الباقيات في نصيب واحد من الميراث:

« والحكمة الظاهرة لنا من ذلك هي إرشاد الله إيانا إلى أن يكون الأصل الذي نجري عليه في الزوجية هو أن يكون للرجل امرأة واحدة... لأن التعدد من الأمور التي تسوق إليها الضرورة.... ولكن التعدد في نظر الشرع من الأمور النادرة غير المقصودة فلم يراعه في أحكامه، والأحكام إنما توضع لما هو في الأصل الذي عليه العمل في الغالب، والنادر لا حكم له »(٣).

ونزعة الدفاع في هذا التفسير، جعلته يخطو خطوةً أبعد، فهو لا يكتفي برفض افتراض أن القرآن في إباحته تعدد الزوجات شرعاً قد هبط بتشريع الزواج إلى

= وعلى عكس ذلك وُجد بين الكتاب المحدثين أيضاً من يدافع عن تعدد الزوجات، مثل: الدكتور محمد عبد الغني (من لاهور) في الكتاب التاسع من سلسلة: كتبخانه إسلامي.

(١) انظر: The Moslem World III 75

(٢) المنار جـ ١٢ ص ٥٨٥.

(٣) المنار جـ ١٢ ص ٧٤١.

مستوى خلقي منخفض، وحطّ من مقام الزوجة ومكانتها؛ بل تجاوز ذلك إلى إقامة الحجة على أن الفهم المنطقي للقرآن يثبت المساواة الأدبية الكاملة للمرأة، وأنّ القرآن قد رفع المرأة إلى درجة لم يرفعها إليها دين سابق ولا شريعة من الشرائع، بل لم تصل إليها أمة من الأمم قبل الإسلام ولا بعده. ويربط محمد عبده هذه النتيجة بتفسيره لمواضع كثيرة من القرآن(١). لاسيما بالآية ١٩٥ من سورة آل عمران(٢): « فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ »، وإذاً « فلا فرق بينهما في البشرية ولا تفاضل ».

ومن الأفكار التي تتردد دائماً في مدرسة محمد عبده. فكرة أن الإسلام الحقيقي هو دين العقل(٣)، وأنه جاء ليكون دين المستقبل للعالم كافة(٤). وطبيعي أن يرجع هذا الإسلام إلى أصوله، وأن يُحرّر من التقليد، ويُطّهر من الزيادات الخرافية، وأن يُستبعد منه ما أضافته إليه المذاهب. وبهذا ترتبط دعوى أن شريعة الإسلام هي القانون المطابق لمقتضيات الخير والصلاح الاجتماعي إلى أبعد مدى، من بين جميع قواعد التشريع الديني. وقد أمكن أن نرى منذ قليل أن مركز المرأة داخل في نطاق هذه الدعوى. كذلك أُدخل في القرآن أمر برعاية « اللقطاء »، حيث حمل « ابْن السَّبِيلِ » (الذي عد في الآية ٦٠ من سورة التوبة بين من

---

(١) منار جـ ٨ ص ٣٦٩.

(٢) منار جـ ١٢ ص ٣٣١.

(٣) بمناسبة الآية ٢٤٢ من سورة البقرة (منار جـ ٨ ص ٧٣١): « وإذا رجعنا إلى العقل الذي هدانا الله تعالى إليه رجي لنا أن نحيي ديننا « كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ».

(٤) وألف السيد محمد توفيق البكري (المذكور ص ٣٨١ من هذا الكتاب) كتاباً يسمى: « المستقبل للإسلام »، انظر في هذه الفكرة السائدة عن المسلمين المتنورين Deutsche Lit. Zeitung 1909, 21

تصرف إليهم الصدقات)، لا على من يحتاجون العون من فقراء المسافرين المنقطعين في سفرهم ــ كما يقتضيه المعنى الواضح ــ، بل على تربية اللقطاء (أبناء الطريق: Du Pavé)، وإعدادهم ليكونوا نافعين للمجتمع الإنساني: « وجملة القول أن الإسلام لم يدع أصلاً من أصول الإصلاح إلاّ أتى به... ولا فضيلة إلاّ قررها، فهو وحده الدين الكامل بلا شكّ ولا مراء »(١).

وتستخدم مدرسة محمد عبده تفسير القرآن ــ أكثر من دفع المطاعن التي يوجهها خصوم الإسلام ــ للدفاع عن مبادئها أمام خصومها الإسلاميين، وزعزعة موقف هؤلاء الأخيرين بكلام القرآن. وقد وجدت مدرسة محمد عبده في تفسير المعتزلة نموذجاً لها، حيث تصوغ جدلها على وجه أبلغ تأثيراً بوساطة السخرية اللاذعة. فهناك قبل كل شيء ذم التقليد الأعمى، البعيد عن الاستقلال الفكري، الذي ورد ذمه بوضوح في القرآن. وتساق لذلك مثلاً الآية ١٧١ من سورة البقرة: « وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاء وَنِدَاء صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُون »: « والآية صريحة في أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين، وأن المرء لا يكون مؤمناً إلاّ إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به. فمن رُبّي على التسليم بغير عقلٍ، والعمل ولو صالحاً بغير فقه، فهو غير مؤمن؛ لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلّل الإنسان للخير كما يذلَّل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقي عقله ونفسه بالعلم والعرفان، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضي لله، ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته، ودرجة مضرته، ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل في اعتقاده، فلا يأخذه بالتسليم لأجل آبائه وأجداده. ولذلك وصف الله الكافرين بعد تقرير المثل بقوله (صُمٌّ) لا يسمعون الحق سماع تدبر وفهم (بُكْمٌ) لا ينطقون به عن اعتقادٍ وعلم (عُمْيٌ) لا ينظرون في آيات الله وفي أنفسهم حتى يتبيْن لهم أنه الحق(٢) ».

---

(١) منار ج ٨ ص ٧٣٥؛ ٧٣٦ س ١٥.
(٢) منار ج ٧ ص ٤٤٢.

ومهما أمكنت فرصة، أُقحمت حملات الجدل على التقليد وطبيعة المذاهب؛ حتى في مواضع لا تكاد تبدو فيها مناسبة لذلك أمام النظر السطحي. ولكن تفسير محمد عبده تفسير مذهبي بحق. ولا تبدو لنا هذه الحقيقة في مكان أصرح منها في مناسبة الآيتيْن ١٧ ــ ١٨ من سورة البقرة، حيث يقول الله في الكافرين: « مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ* صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُون ». فهذا لا ينطبق على من خُوطبوا به فحسب، بل كذلك على كل من جاءهم دين وهداية إلٰهية، عمل بها سلفهم فجنوا ثمرها وصلح بها حالهم، ولكنهم انحرفوا عن سنن سلفهم في الأخذ بها ظاهراً وباطناً، ولم ينظروا في حقائق ما جاءهم، بل ظنوا أن ما كان عند سلفهم من نعمة وسعادة إنما كان أمراً خصوا به؛ فأخذوا بتقاليد وعادات لم تدع في نفوسهم مجالاً لغيرها، ولذلك لم يتفكروا قط في كونهم أحرى بالتمتع بتلك السعادة والسيادة من سلفهم، لأن حفظ الموجود أيسر من إيجاد المفقود؛ بل لم يبيحوا لأنفسهم فهم الكتاب الذي اهتدى من قبلهم بما فيه من شموس العرفان، ونجوم الفرقان، لزعمهم أن فهمه لا يرتقي إليه إلاّ أفراد من رؤساء الدين، الذي يُوخذ بأقوالهم ما وُجدوا، وبكتبهم إذا فقدوا. لقد أُعطوا نوراً بكلام الله، ولكنهم استبدلوا به ظلمات التقليد القبيح (يعلق التفسير دلالة خاصة على هذا الجمع: ظلمات). فهؤلاء كما قال الله « صُمٌّ بُكْمٌ عُمْي(١) ».

كذلك في مناسبة الآية ١١١ من سورة البقرة، حيث يقول محمد لليهود والنصارى، الذين يزعمون أنه لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى: « هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ». فهذا باعث مناسب لاستخراج الفائدة التالية: « علّم القرآن أهله بأن يطالبوا الناس بالحجة،

(١) منار جـ ٤ ص ٢٩٨ وما بعدها.

لأنه أقامهم على سواء المحجة. وجدير بصاحب اليقين أن يطالب خصمه بـــه ويـــدعوه إليـــه. وعلى هذا درج سلف الأمة الصالح، قالوا بالدليل وطالبوا بالدليل، ونهوا عن الأخذ بشيء مـــن غير دليل. ثم جاء الخلف الطالح فحكم بالتقليد، وأمر بالتقليد، ونهى عن الاستدلال على غيـــر صحة التقليد، حتى كأن الإسلام خرج عن حدّه، أو انقلب إلى ضده؛ فقد صار الذين يقولون إن الإسلام امتاز عن سائر الأديان بإبطال التقليد، وبالمطالبة بالبرهان والـــدليل، وعلّـــم النـــاس استقلال الفكر مع المشاورة في الأمر، يطالبون المسلمين بالرجوع إلى الدليل، ويعيبون علـــيهم الأخذ بقال وقيل؛ ويا ليته كان الأخذ بقال الله، وقيل فيما يُروى عن رسول الله، ولكنـــه الأخـــذ بقال فلانٍ، وقيل عن علانٍ. إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنـــزَلَ اللهُ بِهَـــا مِـــن سُلْطَانٍ(١) ».

وإذا قيل في جوار مباشر للآية السابقة عن المؤمنين: « بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ وَهُـــوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُون »، لا يهمل المفسّر انتهـــاز هـــذا الباعث، ليستخلص من هذه الكلمات الطعن في التصورات والعادات الخرافية المنتشرة انتشاراً عريضاً بين المسلمين:

« ترى أصحاب النزغات الوثنية في خوف دائمٍ مما لا يخيف، لأنه يعتقـــدون بثبـــوت السلطة الغيبية القاهرة لكل ما يظهر لهم منه عمل لا يهتدون إلى سببه، ولا يعرفـــون تأويلـــه. يستخذون للدجالين والمشعوذين، ويرتعدون من حوادث الطبيعة الغريبـــة. إذا لاح لهـــم نجـــم مذنب تخيلوا أنه منذر يهددهم بالهلاك، وإذا أصابتهم مصيبة بما كسبت أيـــديهم مـــن الفســـاد توهموا أنها من تصرف بعض النساك، وتراهم في جزعٍ وهلع من حدوث الحوادث، ونـــزول الكوارث؛ لا يصبرون في البأساء والضراء، ولا ينفقون في الرخاء والســـرّاء « إِنَّ الإِنسَـــانَ خُلِقَ هَلُوعاً* إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً* وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً* إِلاَّ الْمُصَلِّينَ* الَّذِينَ هُـــمْ عَلَـــى صَلاَتِهِم

(١) منار ج ٦ ص ٩٠٢.

دَائِمُونَ » (الآيات ١٩ ــ ٢٣ من سورة المعارج). وهذه حال من فقد التوحيد الخالص، وحرم من العمل الصالح في هذه الحياة الدنيا، « وَلَعَذَابُ الآخِرَةِ أَخْزَى وَهُمْ لاَ يُنصَرُونَ ». وإنما كان صاحب النزغات الوثنية في خوف مما يستقبله، وحزن مما ينزل به، لأن ما اخترعه له وهمه من السلطة الغيبية لغير الله التي يحكمها في نفسه، ويجعلها حجاباً بينه وبين ربه، لا يمكنه أن يعتمد في الشدائد عليها، ولا يجد عندها غناءً إذا هو لجأ إليها، وما هو من سلطتها على يقين، وإنما هو من الظانين أو الواهمين ». وفي مقابل هذا يذكر الموحِّد الخالص التوحيد، الذي يعلم أنه لا فاعل إلاّ الله، ويسلم أمره إلى الله، فهؤلاء « لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُون[١] ».

كذلك يجعل القرآن يشدد النكير على تقديس الأولياء وما يصحبه من ذميم العادات، وتبعث في نفسه سروراً ظاهراً هذه الكلمات: « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاء بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ للهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ » (الآيتان ٢١ ــ ٢٢ من سورة البقرة). إذ تتيح له فرصة يستطيع أن يفسر بها هجوماً مزدوجاً على تقديس الأولياء، وعلى التقليد الخالي من النظر والاستدلال. فالكلمات الآخرة من الآية الثانية تناسب الموضوع الأول. وصدر الآية الأولى يستخدم في سوق الفائدة التالية: « اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ »: « هنا أمر الله تعالى عباده أجمعين، وأرشدهم أنه ساوى بين الأجيال المتعاقبة مساواةً كاملةً. وليس للسلف حق أكثر مما للخلف في الاستقلال بالعمل، ولا امتياز للسابقين بالسلطان على اللاحقين. والذين يقولون: « إننا لا نقدر على فهم الدين بأنفسنا من الكتاب والسنة، لأن عقولنا وأفهامنا ضعيفة، وإنما علينا أن نأخذ بقول من قبلنا من آبائنا لأن عقولهم

(١) منار ج ٦ ص ٨٠٥.

كانت أقوى، وكانوا على فهم الدين أقدر، بل لا يمكن أن يفهمه غيـــرهم ». أولئـــك كـــافرون بنعمة العقل، وغير مهتدين بهذه الآية الناطقة بالمساواة في المواهب، وسعة الفضل والرحمـــة. وكذلك الذين يتخذون وسطاء بينهم وبين الله تعالى لأجل التقرب إليه زلفى، غير ما شرّعه لهم من الدين، وما جاء به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وهم الوسطاء في الهداية والإرشاد، قـــد احتقروا نعم الله تعالى ولم يهتدوا بهذه الآية[١] ».

ولا يقتصر الأمر على الاحتجاج من القرآن على بطلان ذميم العادات المتصلة بالعبادة والمنتشرة انتشاراً واسعاً في الإسلام، بل يتناول أيضاً تقريع أولئك الذين يسكتون على مزاولة هذه العادات وهم يعلمون، بل يرتاحون إليها في جبن واستخذاء: « وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم مِّـــن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَاً لَّمِنَ الظَّالِمِين » (الآية ١٤٥ من سورة البقرة). ونحن نقرأ هـــذا التشديد والوعيد ونسمعه من القارئين، ولا نزدجر عن اتباع أهواء النـــاس ومجـــاراتهم علـــى بدعهم وضلالاتهم، حتى إنك ترى الذين يشكون من هذه البدع والأهواء، ويعترفون ببعدها عن الدين، يجارون أهلها عليها، ويمازجونهم فيها، وإذا قيل لهم في ذلك قالوا: ماذا نعمل، ما فـــي اليد حيلة، العامة عمى، آخر الزمان؛ وأمثال هذه الكلمات هي جيوش الباطل، تؤيده وتمكنه في الأرض، حتى يحل بأهله البلاء ويكونوا من الهالكين.

وأعجب من هذا أنك ترى هؤلاء المعترفين بهذه البدع والأهواء ينكرون على منكرها، ويسفهون رأيه ويعدونه عابثاً أو مجنوناً إذ يحاول ما لا فائد فيه عنده.

---

(١) انظر المنار جـ ٤ ص ٥٣١، ٥٣٥ وراجع جـ ٧ ص ٣٢١ وما بعدها حيث يبطـــل التقليـــد وتقـــديس الأولياء من وجهة النظر إلى عبادة الإنسان مع الاحتجاج لذلك من القرآن.

فهم يعرفون المنكر، وينكرون المعروف؛ ويدعون مع ذلك أنهم على شيء من العلم والدين.

وأعجب من هذا الأعجب، أن من يرى إزالة هذه المنكرات والبدع. ومقاومة هذه الأهواء والفتن، جناية على الدين، ويحتج على هذا بأن العامة تحسبها من الدين، فإذا أنكرها العلماء عليهم تزول ثقتهم بالدين كله، لا بها خاصة!! وبأنها لا تخلو من خير يقارنها، كالذكر الذي يكون في المواسم والاحتفالات التي تُسمَّى بالموالد، وكلها بدع ومنكرات حتى إن الذكر الذي يكون فيها ليس من المعروف في الشرع...[١] ».

فمثل هؤلاء داخلون في مقصود الآية، وينطبق عليهم الوعيد.

« ولو شرح شارح اتباعهم لأهواء السلاطين والأمراء والوجهاء والأغنياء، وكيف كانوا يؤلفون الكتب لهم، ويخترعون الأحكام (والحيل الشرعية) لأجلهم، وكيف حرموا على الأمة العمل بالكتاب والسنة وألزموها بكتبهم، لظهر لقارئ الشرح كيف أضاع هؤلاء الناس دينهم فسلط الله عليهم من لم يكن له عليهم سبيل[٢] ».

فتدهور الإسلام السياسي نتيجة لفساد المسلك عند علماء الشرع الرسميين، وأثر من آثار سوء فهمهم، وخطل تناولهم للدين.

---

(١) منار جـ ٧ ص ١٢٧.
(٢) جـ ٧ ص ١٢٨.

جدول الخطأ والصواب†

الصفحة والسطر	خطأ	صواب
٨/١٢	لفظ. عزّ	لفظ: عزّر
٧/١٧ من أسفل	فرر	قرر
٤/٢١	جبل	جيل
١١/٢٣	فأتوهن	فآتوهن
٣/٢٣ من أسفل	ترنبت	ترتبت
٨/٢٦ من أسفل	إداً	إذاً
٢/٢٦ من أسفل	بحرق	يحرق
١٢/٣٢ من أسفل	ىحظ	تحظ
٢/٣٤	رأو	رأوا
٩/٣٤	أن	إن
٣/٣٤ من أسفل	القراءء	القراءة
٩/٣٥ من أسفل	رواياه	روياه
١/٣٥ من أسفل	بالاقنداء	بالاقتداء
١٢/٣٧	عافل	عاقل
١/٤٠ من أسفل	لاستئصلت	لاستؤصلت
١٢/٤٦	ففد	فقد
١٤/٥٢	ورادة	واردة
٣/٥٢ من أسفل	تغغيير	تغيير
٥/٥٣	شَبَهَا	شَبَهاً
١٣/٥٣	لاحتلاف	لاختلاف
١٣/٥٥	بهودى	يهوديّ
٣/٥٦ من أسفل	مشوبة	مشوبة
٢/٥٦	فالإسناد	فالإسناد
٧/٥٩	بمكننا	يمكننا
١٣/٦١	كتابي	كتابه
٦/٦١ من أسفل	شادة	شاذة
٦/٦٤	باعتماها	باعتمادها
٢/٦٤ من أسفل	القارء	القارئ
٥/٧٠ من أسفل	للذبوع	للذيوع
٧/٧٣	سليم	سالم
٦/٩١ من أسفل	ملبكة	مليكة
٦/٩٥	عاقبة: عليّ	عاقبة عليّ
٥/٩٩	لك	ذلك
١٣ /١٠٣	روَّداً	رَوَّاداً
١١/١١٦	عارضوره	عارضوه
١٣/١٢٨	قُفَّ	قَفَّ
١٢/١٣١	التميم	التتميم

[† تم تصحيح الأغلاط المطبعية المُشار إليها هنا.]

جدول الخطأ والصواب

الصفحة والسطر	خطأ	صواب
٢/١٣٤ من أسفل	نسخ	مسخ
١٣/١٣٨	العبارت	العبارات
٨/١٣٩ من أسفل	بقول	يقول
٢/١٤٠، ٧ من أسفل	خرسان	خراسان
١١/١٧١	العقيدة	العقدية
٦/١٨٠	تسير	تفسير
١١/١٩١ من أسفل	أل	وأن
١١/٢٢٢	الآخروي	الأخرويّ
١/٢٤٦	الحلقية	الخلقية
٥/٢٥٧	نم	ثم
١٠/٢٧٣ من أسفل	خاص	خاض
٩/٢٧٣ من أسفل	المناقشة	المناقشة
١٢/٢٩٨	للنابلسي	للنابلسي
٤/٣٠٠ من أسفل	الاحتاج	الاحتجاج
٦/٣٠٩ من أسفل	ظلمو	ظلموا
٣/٣١٠	هاتا	هاتان
٢/٣١٤	منهمات	مبهمات
٣/٣١٥	ابن	بن
٤/٣٢٠	هده	هذه
٦/٣٢٩	الإدس	الإنس
١/٣٣٦	الشيعون	الشيعيون

فهرس
بأهم الأعلام الواردة في الكتاب

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(خ)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)